

ريوجين

مصباح الفكر



مجلة دولية لعلوم الإنسان

يصدرها المجلس الدولي للفلسفة والعلوم الإنسانية

بمعاونة منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة

وتصدر النسخة العربية

بإشراف وزارة التعليم العالي - الشعبة القومية لليونيسكو

مركز تبادل القيم الثقافية بالقاهرة

المجلس الدولي للفلسفة والعلوم الإنسانية

الهيئات العلمية المنضمة إليه :

- * الاتحاد الدولي للمجامع العلمية
- * » » » للجمعية الفلسفية .
- * اللجنة الدولية للعلوم التاريخية .
- * » » » الدائمة لعلماء اللغة .
- * الاتحاد الدولي لجمعية الدراسات الكلاسيكية .
- * » » » العلوم النوع الانساني والسلالات البشرية .
- * اللجنة الدولية للفنون والآداب الشعبية .
- * » » » لتاريخ الفن .
- * الجمعية الدولية لدراسة تاريخ الأديان .
- * الاتحاد الدولي للآداب واللغات الحديثة .
- * » » » للمستشرقين .
- * الجمعية الدولية لعلم الموسيقى .
- * اللجنة الدولية للدراسات الأمريكية .

لجنة تحرير ديوجين

- * الأستاذ د. و بروفن (المملكة المتحدة)
- * » ا. كازو (المكسيك)
- * » دايأ (الهند)
- * » ج. فراير (البرازيل)
- * » ف. جرييلى (إيطاليا)
- * » م. هوركيس (ألمانيا)
- * » ر. ب. مكبون (الولايات المتحدة)
- * رئيس التحرير : روجيه كيوا
- * سكرتير التحرير : جان دورمسون

النسخة العربية

- * رئيس التحرير : مصطفى حبيب
- مدير عام العلاقات الثقافية
وزارة التعليم العالى

تصدر مجلة ديوجين في أربعة أعداد في السنة بخمس لغات
ثمان العدد من النسخة العربية ١٠ قروش

الناشر

دار القلم : ١٨ شارع سوق التوفيقية بالقاهرة

محتويات العدد

ص

تقديم	٥
تكمال النظام الاجتماعى	
بقلم جون فريدمان ترجمة الدكتور حسين عمر	٧
الإنسان وفكرة التاريخ فى آسيا الوسطى التركية فى القرن الثامن	
بقلم لوى بازان ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى	٣٣
مدرسة المصلحين أوسوانح عن الفرصة التاريخية	
بقلم الفريد سوى ترجمة عبد العزيز عبد الحق حلى	٥١
صحة الإنسان وكأله	
بقلم بدرو لين انترلجو ترجمة الدكتور رمزى مفتاح	٧٥
المراهقة فى عصرنا الحاضر	
بقلم فريدريش ه. نثيروك ترجمة الدكتور فؤاد زكريا	١٠٠
القصة والأسطورة فى التاريخ	
بقلم الفريد شتيرن ترجمة عبد العزيز عبد الحق حلى	١٣٨

تقديم

تعود مجلة «مصباح الفكر» وهي الطبعة العربية لمجلة ديوجين التي تصدرها وزارة التعليم العالي بالتعاون مع المجلس الدولي للفلسفة والعلوم الانسانية ومنظمة اليونسكو للظهور في أسلوب جديد ، فهي في صورتها الحاضرة ليست ترجمة لعدد واحد بذاته من أعداد المجلة الانجليزية أو الفرنسية وانما مختارات من أعداد سبقت ومن الأعداد الجديدة استهدف في اختيارها أن تعطى القارئ العربي ما يشفى غلته من مباحث يرنو اليها في حياته المتطورة وما يسد حاجته من مقالات ودراسات تتصل باهتماماته وتطلعاته في آفاق المعرفة. وتستصدر هذه الطبعة العربية كل ستة أشهر جامعة خير ما في مجلة ديوجين من مباحث قيمة ودراسات علمية وفلسفية وتاريخية من وجهة نظر هيئة التحرير للطبعة العربية . على أن هذا لايفض بحال من قدر ماتضمنه من مباحث أخرى لائمت الى مبتغانا بصلة قريية أو بعيدة .

وايما يكون الأمر في الاختيار فان بغيتنا أن نعرض أولا وبالذات مايتصل بالثقافة والحضارة من قيم وان نبرز هذه القيم وعلى الأخص ما يدعم منها أصالة الثقافات ويكشف عما بينها من روابط وصلات يعين ادراكها وتعمق تجليتها على مزيد من ايمان الانسان بأخيه الانسان وعلى اشاعة جو من التقارب الفكرى يتحقق فى ظله السلام والتعاون بين شعوب الأرض . ولامرية فى أن الثقافة قادرة على أن تقدم لأفراد كل جيل حلولاً ناجعة لأكثر المشاكل التى ستطرح عليهم ، تلك المشاكل التى تثيرها الحاجات المتجددة للأفراد الذين يعيشون فى محيط بعينه ،

ومن هنا كان اهتمامنا المتصل وسعينا الدائب لتقريب مناهل هذه المجلة للواردين عسى أن تفتق نظراتها العميقة ومباحثها الدقيقة الذهن العربى الخلاق فيجد منطلقا ينسحق له فيه التعبير عن ذاته ويسهم بقدراته فى بناء دعائم المجتمع الانسانى الأصيل الذى تستشرفه فى أمل الشعوب الحرة التى تبتغى وصولا اليه أن تستكشف أولا وبالذات الوجوه الانسانية للثقافات ، تلك التى تكمن فى التعبير عن القيم والمثل وفى الجهد الذى يبذله الانسان كيما يفهم محيطه ويعرف نفسه ، وكيما يحدد الطريق الذى سيتبعه فى علاقته مع قوى الطبيعة ، وكيما يسيطر بالتعاون مع أمثاله على الطبيعة نفسها ويسخرها لتحقيق الرخاء والأمن من الجوع والخوف للبشر جميعا ، بل وكيما يسيطر على أعماله ذاتها وعلى تعابيرها ليلائم بينها وبين القيم والغايات التى يكتشفها .

إن الظواهر الكبرى للفن والعلم والفلسفة فى طوقها أن تغير المجتمع والثقافة والأمة تغييرا عميقا وأن تعيد تشكيل الحياة وأن تبعث قيما جديدة وإذا سلمنا بهذا وإن يكن لا مجال أمام حقائق التاريخ ودروسه المستفادة من واقع حياة الشعوب إلا التسليم بما للفن والعلم والفلسفة من قوى مؤثرة فى تطوير الحياة وإعادة تشكيلها - برزت للقارئ أسباب حرصنا على أن ننقل هذه المجلة التى تعنى بالتاريخ والفن والعلم والفلسفة الى اللغة العربية ليجد الناس فيها زادا يشبع رغبتهم فى حث قوى التقدم على الركض لتبلغ بهم الشأو الذى طالما حلموا ببلوغه والمكانة التى طالما رثت أبصارهم اليها . والله نسأل أن يحقق بها الأمل المرجو وأن يجعلها مصباحا يهدى دائما الى الحق والخير والجمال .

چون فریدمان

تکامل النظام الاجتماعى مدخل لدراسة النمو الاقتصادى

ترجمة : الدكتور حسين عمر

جرت العادة فى المؤلفات المعاصرة على معالجة مشكلات النمو الاقتصادى عن طريق تحليل العوامل العديدة التى يظن أنها تتضافر فى الافضاء الى التوسع فى القوى الانتاجية للمجتمع . ولنضرب مثلاً بعامل الادخار والاستثمار . فالاستثمار يؤدى الى زيادة النتائج الاجتماعى ، واذا بلغ هذا الاستثمار مبلغاً كافياً من الضخامة ، فانه يؤدى الى زيادة فى دخل الفرد فى المتوسط . وحول هذا النظام الآلى المركزى لعملية النمو ، يجمع كثير من الكتاب تلك العوامل المتباينة التى تسهم فى هذه العملية فتؤدى بذلك دورها الحاسم فى نقل بلد ما من الفقر الى الثراء . أما هذه العوامل التى توضع فى العادة موضع البحث والمناقشة فانها تضم السكان ، والتنظيم والعمالة ، والتكنولوجيا ، والموارد ، ومجموعة من العوامل الاجتماعية والمؤسسية الأخرى التى يعرفها الكتاب تعريفاً غير واضح .

ولا ينكر أحد أن كل هذه العوامل تتداخل فى دفع عجلة النمو الاقتصادى ، ولكن هل هى حقاً كافية لتفسير هذه العملية ؟ أوبالأحرى هل يسوغ لنا أن نتحدث عن النمو الاقتصادى كما لو كان مجرد تفاعل هذه العوامل مع بعضها البعض بصور محددة ؟ وإذا كان الأمر كذلك ، فقد نخلص اذن الى أن المجتمع - والاقتصاد جزءاً لا يتجزأ من بنيانه العام - ان هو ببساطة الآلة معقدة التركيب تسير كل أجزائها سيراً ناعماً اذا كانت هذه الأجزاء ذات أحجام ونسب صحيحة . فلو نظرنا الى الأمر نظرة مجردة ، فقد يمكن احراز بعض التقدم تجاه معرفة الطريقة التى « يعمل » بموجبها المجتمع ، ولكن يتعذر علينا تفهم عملية النمو تهما نهائياً . فالنمو الاقتصادى فى أية دولة ليس نتيجة أفعال معينة ، بل هو عملية تفاعلات يختلط فيها السبب والنتيجة بسوايق يرجع تاريخها الى الماضى البعيد ، وتصل الى القمة نتيجة لتضافر أحداث فريدة ملائمة . و خلاصة القول أن عملية النمو عملية تاريخية ، فالنمو الاقتصادى يبدو فى داخل هذا الإطار التاريخى كأنه بناء للمجتمع من جديد .

وقد تتساءل الآن : أية طريقة صحيحة يمكن اتباعها لدراسة موضوع له مثل هذا المجال الواسع ؟ لقد إتفقنا على أن التحليل القائم على اعتبار المجتمع آلة وعلى العوامل المتفاعلة فيه يودى الى قدر لا يستهان به من المعرفة العملية ، وقد تعيننا هذه المعرفة على أن ندرك انه لو ضغطنا على هذه الأزرار أو تلك ، أو دفعنا هذه الروافع أو تلك ، فستستتب ذلك نتائج عملية معينة . وقد لا تكون التنبؤات دقيقة كل الدقة ، ومع ذلك فقد يفيد منها كل من يضطلع بمهمة التخطيط واتخاذ القرارات . أما المؤرخ ، فقد يقتصر على وصف المسار الماضى للتطور الاقتصادى فى بلد معين وتفسيره ، وقد يجفل من استخلاص أية نتائج تكون لها صفة التعميم ، كما يحجم عن فكرة تطبيق خبرة بلد ما على بلاد أخرى تحيط بها نفس الظروف . غير أنه من الممكن اتباع طريقة ثالثة تنطوي على مراعاة الطبيعة التاريخية لعملية النمو الاقتصادى ، وتفلح فى الوقت نفسه فى الارتباط بدائرة واسعة من

التجارب الممكنة . وأنا أعنى الطريقة التى تركز الاهتمام على دراسة أشكال النمو أو « مورفولوجيته » .

نحن نعرف مثلا أن الاقتصاديات المسماة بالمتخلفة أو التقليدية تكشف عن وجوه شبه أساسية بينها ، بغض النظر عن نماذجها الثقافية السائدة التى تختلف عن بعضها البعض فى أغلب الأحيان اختلافا بيتا . فقد تكون ليبريا واكوادور وأفغانستان بعيدة عن بعضها البعض كل البعد فيما يتصل ببعض الأسس الثقافية ، ولكنها متشابهة كالاقتصاديات الاجتماعية الى الحد الذى لا يسمح لنا بأن نسميها مجتمعات لأقوام بدائيين فحسب — كما كان الاستاذ الراحل روبرت ردفيلد ينعتهأ لو تناولها بالوصف — وإن تخللها نمط العلاقات القطاعية أو شبه القطاعية ، بل يسمح أيضا بالوصول الى توقعات محددة فيما يتعلق بانجازاتها الاقتصادية . وكذلك ندرك من ناحية أخرى وجود اتساق جوهري فى طبيعة الاقتصاديات المسماة بالاقتصاديات المتقدمة ، اذ قد تكون كل من فرنسا واليابان مثلا على طرفى نقيض من الناحية الثقافية، أما من الناحية الاقتصادية ، وبالنظر الى هيكلهما الرأسمالى الصناعى الحضرى ، فلا جدال فى أنهما بلدان أكثر شبةا ببعضها البعض من شبة كل منهما باكوادور أو أفغانستان الخ . وعلى ذلك فقد ترتب المجتمعات وفقا لدرجة انتقالها من نظام البدائيين الى النظام الاجتماعى الاقتصادى المتقدم ، ولدرجة التماسك الداخلى والتكيف المتناسق للعناصر الثقافية المكونة لها . وكل نموذج من نماذج هذه المجتمعات سيفضح عن اسلوب أو نموذج معيشى معين هو فى الواقع سمة لكل من مرحلة التطور التى بلغها المجتمع ومن اتجاهات هذا التطور نحو التوقف أو الانتقال الثقافى ، وهذا الأسلوب المعيشى سيكشف عن الشكل المميز لنموذج المجتمع . فالنمو الاقتصادى مقترن بتتابع هذه الأشكال تابعا منظما ، لا بل متناسق مع هذا التتابع .

ومع ذلك فقد يحق لنا — رغبة فى الايضاح التحليلى — أن نقصص بين ظواهر النمو الاقتصادى وبين وجوه النشاط الكثيرة التى تؤلف بعلاقاتها المتبادلة المعقدة السدى واللحام لنظام اجتماعى يعبره التغيير .

والتبدل . ان الطبيعة الديناميكية للنشاط الانساني في الحياة الاجتماعية لاتوحي بالتجديد الدائم في النماذج الثقافية التقليدية للقيم والمنظمات الاجتماعية والعادات وغيرها من أساليب الحياة فحسب ، بل توحي باستحالتها تدريجيا الى شئ آخر . وتثبت الاشكال الثقافية القديمة بالبقاء ، وظهور الأشكال الجديدة في نفس الوقت ، هما طابع الاستمرار لأي نظام اجتماعي وبقائه على الزمن . ووجوه النشاط المتعددة التي يتميز بها النمو الاقتصادي - كالتوسع في المنظمات الاقتصادية أو تجميع الثروة - تحوّلها من الجانبين قوتان ، قوة التغير، وقوة التثبيت بالبقاء . ووجوه النشاط هذه تكون بقدر ما تتكون - فهي تطبع العملية الاجتماعية العامة بطابعها ، ولكنها تحدد أيضا بهذه العملية . فإذا ألقينا نظرة على مسار التغير الاجتماعي بعيني الاقتصادى، فقلنا الأفعال الاقتصادية الخالصة الى الصدر ، ولكننا نفقد النظرة الشاملة المناسبة الضرورية ، اذا لم تبين أيضا وراء صورة هذا الصدر، وتبين بوضوح ، خلفية من القيم والعادات والدوافع والعلاقات الهيكلية المتغيرة في السلوك الاجتماعي . أو قد ندرس عمليات التغير الاجتماعي اما بوصفنا مؤرخين واما بوصفنا اجتماعيين . ومع أن صورة الصدر في كلتا الحالتين متغير ، فان الصدر والخلفية يمثلان دائما مشهدا واحدا .

ان التغير يوحى بصورة « الانتقال » من شكل الى آخر ، أو بعبارة أخرى فانه يوحى بالانتقال الى صور جديدة . ومن ثم يمكن دراسة النمو الاقتصادي على انه عملية تلم بنجاح شعث البقية الباقية من أجزاء النظام الاجتماعي وتولّفها حول مبادئ جديدة عقب تمزق الأشكال القديمة التي لم تعد لها قيمتها الوظيفية . ومن الأهمية بمكان في هذا الصدد أن ندرك النوعية التاريخية لظواهر النمو . فقد يبدو النمو الاقتصادي في أعيننا حركة موجية متقدمة من حركات الزمن ، تتخللها فترات عارضة من التغير السريع ، وتعمقها فترات من التوقف أو الانحدار ، غير ان كل موجة متقدمة متبدو في اطار تاريخي مختلف ، وتوحى بمعنى مختلف . ورغم أن هذه الظاهرة - كما تقاس موضوعيا

عن طريق مختلف الأرقام القياسية الاحصائية - هي بينها في كل مكان،
فستظل عسيرة الادراك علينا ما لم نوفق في ربطها بالوضع التاريخي
النوعي في الخلفية التي ينبغي أن ننظر في ضوءها الى الحدث المحسوس.
ولو تمنينا التخلص من هذه الخلفية بحركة من يد التجريد السحرية ،
لما بقي لدينا سوى كتلة من الرموز غير المفهومة في جملتها . لقد كان
النمو الاقتصادي لانجلترا في القرن التاسع عشر والنمو الاقتصادي
لروسيا في القرن العشرين حدثا تاريخيا بارزا يسمح للمحلل الاقتصادي
الذي يتبع المنهج الآلي في التحليل أن يستخلص نظائر هامة ، ولكن
هذه النظائر ستظل على أحسن الفروض قياسا مع الفارق . ان الأحداث
التاريخية ، لا بل كل الأحداث الاجتماعية ، هي أحداث محددة الزمن:
فهي لا تفصح عن معناها الخفي ، الا اذا نظرنا اليها على أنها جزء من
الشكل الكلي ، أو « الجشطالت » المنتظم المتحرك للامام لفترة محدودة
من التغير الاجتماعي . ولهذا السبب بالذات فان التحليل « الشكلي »
البحث قد يعطينا ادراكات هامة لطبيعة سلوك الرجل الاجتماعي ، وهي
ادراكات سليمة بصورة عامة لأنها تعتمد على تحليل لوحات نمطية .
ونحن نتبين خلف الفوارق التاريخية التي اتسم بها ظهور كل من
انجلترا وروسيا قوتين اقتصاديتين مهيمنتين ، بعض وجوه الشبه
الجوهرية في العمليات التي افضت الى الكفاح الموفق من جانب هاتين
الدولتين للتفوق العالمي .

وهناك اختلاف في معدل النمو وفي طول فترة هذا النمو ، أيا كانت
المقاييس الاحصائية المتاحة لنا استخدامها . وبناء على هذه الظروف فقد
نفترض ان تمزق الاشكال القديمة وتفجيرها سيكون جذريا شديدا في
جملته . ولكن النمو يقترب دائما بهذه العملية الديالكتيكية ، وما لم يندمج
في تركيب جديد فسينهار قبل أن يتكامل مساره من جديد في مرحلة
جديدة من مراحل تطوره . وعلى هذا فان تكامل النظام الاجتماعي ،
أو إعادة تكامله - اذا توخينا مزيدا من الدقة في التعبير - هي ذلك
« الوسيط » الخاص الذي يحدث النمو الاقتصادي فيه وعن طريقه .

نفترض ان الأشكال القديمة للتنظيم الاجتماعي لم تعد ملائمة

لسبب أو لآخر ، وأنها تتعرض لضغط عنيف بسبب انتشار المعرفة الجديدة والتكنولوجيا الجديدة والرغبات الجديدة والاطماع الجديدة. فإذا لم يحدث شيء سوى انهيار الاشكال القديمة للتنظيم الاجتماعي، فإن النمو الاقتصادي لا يتحقق ، ولا تبقى سوى الفوضى الاجتماعية . ولذلك فمن الواضح أنه لا بد من خلق نظام اجتماعي وسياسي واقتصادي جديد يتلاءم مع الاحتياجات والأمان الجديدة ، ويسمح هو دون سواء بانطلاق الطاقات الجديدة وتوجيهها الوجهات البناءة من الناحية الاقتصادية .

وهذه الحقيقة البسيطة للدناميكا الاجتماعية يدرکہا فی ایمانا هذه الزعماء الوطنيون الكبار في البلاد التي تخوض غمار هذه العملية المحطمة للقيود والأوضاع التقليدية السائدة ، وذلك عن طريق قوى تفعل فعلها من الخارج وفي الداخل . ولذلك يواجه هؤلاء القادة مهمة شاقة جدا ، ألا وهي ادماج مختلف المصالح المحدودة في وحدة قومية واحدة ، وعليهم ان يناضلوا من أجل التغلب على مشكلات اللغة والعادات وتوجيه القيم الاجتماعية والاطار السياسي والثنايئة الاقتصادية وما شاكل ذلك . وبهذه المناسبة نقول أن مشكلات الادخار وتكوين رأس المال تبدو ذات أهمية قليلة نسبيا ، وانها تنتمي الى مجموعة فرعية من المشكلات ، وليس الى قلب المشكلة ذاتها ، ذلك أن حل المشكلات الاقتصادية متوقف الى حد كبير على حل المشكلة العامة للتكامل الاجتماعي في نفس الوقت ، ان لم يكن قبل ذلك . ولذلك فلا بد أن يكون التخطيط الحديث للتنمية مؤديا وظيفته كأداة انتقالية ، ولا بد أن يعنى أساسا بمسألة الانتقال من الأوضاع الأقل تنوعا الى الأوضاع الأكثر تنوعا ، ومن الأوضاع البسيطة الى المعقدة ، ومن التخصيص الى التعميم ، في حياة الأمة أو الاقليم . وبعبارة أخرى لا بد أن يعنى أولا بمورفولوجية النمو .

التكامل في علاقته بالنمو الاقتصادي : سنفترض فيما يلي انه قد

حدث قدر معين من التمزق الاجتماعي في مجتمع كان من قبل مجتمعا تقليديا تمثل فيه الأسرة والجماعة المعنى المركزي للعلاقات الانسانية ،

كما سنفترض أن الحياة الاجتماعية والسياسية في الدولة قائمة على قدم وساق ، وإن السكان تحدوهم الرغبة القوية في الوصول الى المستويات العليا من الرخاء المادي ، فضلا عن الرغبة في إتاحة فرص أوسع في مجالات الصحة والتعليم والتمتع بأوقات الفراغ . سنفترض كل ذلك، ثم ندلل على أن النمو الاقتصادي الضروري لتحقيق بعض الاشباع لهذه الحاجات الخاصة يقترن بمستويات متتابعة ، مطردة الارتفاع ، من تكامل النظام الاجتماعي ، ويتحقق عن طريق هذه المستويات الى حد كبير . ولا بد لمثل هذا التكامل بالطبع أن يقع ويتركز حول مبادئ جديدة تماما ومختلفة كل الاختلاف عن تلك التي كانت سائدة من قبل . إذ ان النمو الاقتصادي في أى مرحلة حرجية من مراحل تطور جماعة انسانية ما ، سيبدو كقفزة أمامية في الزمن ، وكإسراع مفاجيء في معدل التحول الاجتماعي . ولكي يكتب النجاح لهذه القفزة ، فمن الضروري جمع كل قوى الأمة وتوجيهها نحو الهدف ، وتعبئة القوى والأغراض الموجودة في داخل النظام الاجتماعي الراهن في جبهة واحدة بطريقة لا تسمح لأحدها بأن يعوق تقدم الآخر ، بطريقة تزيل العقبات الداخلية، وتجد اشكالاً جديدة للوظائف الجديدة . إذ لا يمكن لهذه القفزة ان تنجح في النهاية ما لم تنطلق كل الطاقات البشرية التي تكمن داخل البنيان الاجتماعي ، وتوجه الى الاستعمالات التي تقضى الى النتائج المنشودة . اما الصعوبة الرئيسية في هذا التركيز الهادف لقوة الدولة فهي عدم التماسك الداخلي ، وعدم التكامل الاجتماعي ، ويتضح ذلك على ثلاثة مستويات على الأقل :

(أ) البنيان الاجتماعي .

(ب) البنيان الاقتصادي .

(ج) بنيان العلاقات المكانية .

والفرض من التحليل التالي هو البحث في ايجاز عن طبيعة المشكلات التي يحتمل مواجهتها على كل مستوى من هذه المستويات الثلاثة .

التكامل الاجتماعي والسياسي : إذا كان للنمو الاقتصادي الكبير

أن يحدث ، فلا بد من خلق مجال اجتماعي وسياسي فعال من ذلك

الانقسام أو التفكك الجوهرى الموجود فى المجتمعات التقليدية .
 وافترض وجود ضروب من التفكك فى مثل هذه المجتمعات
 يبدو لأول وهلة أمرا غير عادى ، لانه من المفروض عامة أن أية دولة نظم
 بنائها الاجتماعى أساسا حول الأسرة ومجتمع القرية تتمتع بقدر كبير
 من التماسك والاستقرار الداخلى . ولكن هذا لا يصدق الا عندما نركز
 الانتباه حول القرية أو حول منطقة صغيرة تضم بضعة قرى
 على أحسن الفروض . أما عندما نرتفع بأبصارنا الى مستوى الأمة ،
 وهى مكونة من عدد كبير من المناطق المختلفة كل منها لها تقاليد
 المحلية بل والخاصة فى أحيان كثيرة ، فانا لانجد فى الغالب
 أى أثر لهذا التماسك وهذه الوحدة ، وربما يتكشف لنا عكس ذلك
 فى واقع الأمر . فقد تنشأ مثلا خلافات خطيرة على السلطة عندما تتحدى
 الزعامة القومية الزعامة المحلية . وقد يصعب الاتصال الشفوى الفعال
 بسبب تنوع اللغات أو اللهجات التى يرجح أن يكون أثرها فى انقسام
 أبناء البلد الواحد أقوى من أثر أى فارق آخر بينهم . أو قد تفصل
 المسائل الدينية عرى الوحدة فى الدولة ، فتعادي طائفة دينية الطوائف
 الأخرى . وعلى الرغم من أن كل منطقة محلية صغيرة قد تعتمد - فى
 ظروف معينة - على ولاء سكانها الصادق لها ، وإن كل قرية قد تتوقع
 التأييد المخلص من القرويين المحليين ، فإن هذا الولاء قد يضمن به على
 الأمة ، التى ربما لم يوجد مفهومها حتى الآن كحقيقة سيكولوجية
 فعالة .

ولكن حدود التوسع الاقتصادى فى القرية يقررهما الى حد ما تطور
 المنطقة المحيطة بها ، وهذه بدورها تعتمد فيما يتعلق بمستوى الفرص
 المتاحة لها - على ما يتحقق فى الأمة ككل . إذن فالتكامل الاجتماعى
 والسياسى للامة أمر ضرورى للنمو الاقتصادى للجماعة بأسرها . ولا بد
 من خلق الوحدة والنظام والسلام الداخلى بيسط سلطات الحكومة
 المركزية وإدارتها على المنطقة الجغرافية برمتها ، لا بد من خلقها عن طريق
 الوعى المتزايد للتقليد القومى لا التقليد المحلى ، وعن طريق إطار قانونى

لا يسمح بالتمثيل الملائم لمختلف المصالح فحسب ، بل يحدد أيضا حقوق المواطنين في الدولة وواجباتهم . لا بد من ترويض الحكام المحطين ، ولا بد من تحطيم ضروب الولاء القديمة ، وأهم من ذلك كله ، لا بد من بث احساس جديد بالقيم والاتجاهات يسمح بحركة تقدمية سريعة للاقتصاد ، ويبعد الفرد عن التعلق بمحيط أسرته أو عشيرته أو مجتمع القرية ، بحيث يشعر شعورا أرقى بمسئوليته تجاه المجتمع الكبير ، (١) أى لا بد من خلق نظام أدبي عام ، ولتقف الآن لحظة ونبحث في مضمون هذا الشرط . ان القيم القديمة التي أقرها المجتمع قيم محافظة خاصة : لقد اقامت هذه القيم وزنا كبيرا للأساليب التقليدية في حل المشكلات المتكررة ، وظهرت التدرج القائم في السلطات المحلية ، كما شجعت طريقة في السلوك الاجتماعي أضفت بوجه عام على الجيل القديم سلطة كادت أن تكون مطلقة ، فضلا عن ذلك فانها كانت تتطلب من كل شخص ان يتحمل مسئوليات اقتصادية واجتماعية أساسية ازاء الأسرة أو القبيلة . اما القيم الجديدة التي لا بد أن تحل محل القيم القديمة ، أو أن تطالب بحق اعتبارها مقدمة على غيرها ، فهي قيم تقدمية تنسحب على المجتمع كله . فالمركز الاجتماعي للفرد يتحدد بما يحققه فعلا في شئون الحياة العملية ، لا بما أضفته عليه التقاليد المتوارثة ، ولا بد أن يتلقى الأبناء المسئولية عن آباءهم ويخطوا المسالك الجديدة ، لا بد أن تكون النظرة الى الأمام نحو مستقبل الأحفاد ، لا الى الخلف نحو ماضى الأجداد ، لا بد أن تطبق القواعد العامة على جميع أفراد المجتمع على قدم المساواة ، وأخيرا لا بد ان يحل التدبر الرشيد محل العادات والتقاليد والمعتقدات القديمة في علاج المواقف التي لم تعد تناسبها الحلول التقليدية .

ولا بد أيضا من أن يحدث تغير طريف في مبنى المسئوليات ومعناها . لقد كانت المسئوليات في أى مجتمع لم يتزعزع بنيانه التقليدي يعد ،

(١) وقد يكون هذا أكثر ضرورة في الوقت الحاضر منه خلال الفترات التاريخية السابقة عند ما كان النمو أكثر تقطعا وأضيق نطاقا ، غير ناهي عن الابتكارات التكنولوجية بقدر ما كان ناشئا عن مضاربات السوق والأرباح الاحتكارية في التجارة وبعض العوامل الماثلة الأخرى .

تحددها العادات والتقاليد السائدة تحديدا لا لبس فيه ولا غموض ،
وهي لا تخرج عن طبيعة المسؤوليات المتبادلة قبل أسرة الفرد المباشرة ،
والقنبلة والقرية ، وكان التمييز حادا بين « جماعتنا » و « الآخرين » :
فازاء الجماعة الأولى يتصرف الفرد تصرفا مسئولا وفقا للعادات
السائدة ، وازاء الآخرين تهدف تصرفاته لخدمة مصالحه المادية المباشرة .
إن مضمون هذه العلاقات المتبادلة بين أفراد الجماعة الأولى هو بدقة
مضمون أدبي ، فيه يذكر الفرد الواجب والطاعة البنويين .

على أنه بانتقال المجتمع من وضعه التقليدي الى وضعه الحديث ،
تنطس معالم التمييز بين الجماعة الداخلية والجماعة الخارجية وتصبح
المسئولية غير شخصية ، قومية ، واسعة الحدود . واتساع العمران
بالمدن - وهو ما يقترن عادة بالانتقال بعيدا عن مجتمع القرية - يحدث
تفككا خطيرا في أواصر القربى . غير انه لا يمكن السماح للفوضى
الاجتماعية بأن تضرب اطنابها اذا اريد للجماعة البقاء ، ويثبت النظام
الاقتصادى والاجتماعى المتطور أنه نظام معقد صارم المطالب : اذ
تصبح حياة كل فرد ورزقه متوقفين فجأة على أفعال وتصرفات آلاف
آخرين ليس بينهم وبينه أى صلة فريدة شخصية . ومن ثم لا تعود
المسئولية التزاما أدبيا ، بل تتخذ شكلا من الأشكال القانونية التعاقدية .
ففى مجال العمل مثلا يتقاضى العامل أجرا معينا نظير كمية معينة من
العمل متعاقد عليها ، ولو ان رب العمل أو العامل خرق هذا العقد لكان
ذلك منه استهتارا بالمسئولية . وتحدد مواعيد التسليم وتقرر مستويات
الجودة ، وعدم التزام هذه الشروط يعتبر سلوكا مستهترا ، بل يجوز
بسببه المطالبة بالتعويض أمام المحاكم والحكم به . وسرعان ما يعرف
المجتمع كيف يحى نفسه فيطالب بالتشريع مثلا لضمان المحافظة على
مستويات النقاوة فى عمليات صنع الأطعمة والعقاقير . وقد يتسع مجال
المسئولية غير الشخصية ، القومية ، بادخال أنظمة الضمان الاجتماعى ،
ضد البطالة والمرض مثلا ، تحل بطريقة فعالة محل الاهتمامات الشخصية
التي تشغل بال أفراد الأسرة :

هذا التحول الى نوع جديد من المسئولية ، الى مستوى جديد من

القيم ، هو أمر صعب المنال عمليا ، وقد يعاني المجتمع فى مساره نحو هذا التحول كثيرا من العوائق والمعطلات . ومع ذلك فأننا اذا استعرضنا مجرى المدنية الغربية ، فسنلاحظ اطرادا فى الاتجاه القومى للقيم الاجتماعية فى المعنى المتقدم بعينه ، وهو اتجاه وصل الى نقطة انفصال حاسمة خلال القرن الماضى عندما اكتسح العلم والتكنولوجيا كل ما لم يعد يحتمله العصر الجديد . وقد يكون من العبث عند هذه النقطة أن تتأمل فى تتابع الأحداث التى أدت الى هذه النتيجة . وكل ما يمكن قوله هنا هو أنه كان هناك تفاعل تاريخى معين ساعد على تشجيع تكوين كل من القيم الجديدة والتكنولوجيا الجديدة وتطويرها . وبالمثل فقد يكون من العبث أن تخيل امكان قيام نظام آخر من القيم ، غير غربى ، وأقل قومية ، يمكن التوفيق يوما ما بينه وبين مقتضيات العلم والصناعة . واذا كانت القيم الحالية - ولطالما ندد بها النقاد - تقيم هوة بين الانسان وأخيه الانسان ، وتترك كلا منهما معزولا فى سجن ذاته ، فإن علينا مع ذلك أن نقبل هذه القيم ، ثم نحاول من هذه النقطة ومن هذا التقبل أن نشق طريقنا الى حياة أكثر تألفا مع أعمق احتياجات الانسان . ذلك ان اقتصاد النمو ان هو الا مسألة حساب أو تقدير معبر عنه بوسيط عام فى المبادلات . ونظام القيم الذى لايسمح بمثل هذا التقدير فى كل مجال من مجالات الحياة فحسب ، بل يعمل على تشجيعه بصورة فعالة ، هو وحده الذى يمكن اعتباره فى أيامنا هذه ملائما للاحتفاظ بالنمو على مدار فترة طويلة من الزمن .

والآن قد يقال ان هذا الانتقاض على الحياة الماضية ، وهذا النظام العقلى من القيم ، هو الذى قد يحدث فى المجتمع تصدعا ، لأنه قد يمزق اكثر مما يوحد ، اذ بينما كان من اليسور من قبل التمييز فى يسر نسبي بين التصرفات الصحيحة وبين التصرفات الخاطئة ، فانه بانطماس معالم القواعد القديمة فجأة ، قد تدفع «النسبية» المتطرفة فى القيم الأدبية بالمجتمع الى شفا القوضى الروحية . وفى هذا الزعم بعض الحق طبعاً ، ولكن من الحق أيضا ان المجتمع المنشق سيصر على مستوياته فى التطابق ، سواء كان ذلك عن طريق ضغوط غير منسقة من رأى الجماهير ، أو عن طريق أيديولوجية تتشبث بمعايير الجماعة ، أو

ببديهيات الجماعة ، باعتبارها الخير المطلق . وهكذا فإن نسبية القيم الأدبية التى تتهدد المجتمع سرعان ما يتغلب عليها تماثل عام فى الإرادة الجماعية . ويبدو هذا فى الواقع أحد المتناقضات فى النمو الاقتصادى الحديث ، فرغم أن الفرد يفقد قدرا من كرامته لأنه نقل من يقينيات حياته الماضية الأدبية ، ورغم أن وجوده ذاته كشخص مسئول مسئولة أدبية قد يكون أمرا مشكوكا فيه ، فإنه مع ذلك قد ينال قدرا جديدا من الثقة بنفسه عن طريق تحقيقه درجة كبيرة من السيطرة على البيئة المحيطة به ، بوصفه عضوا فى جماعة أوسع نطاقا - سواء كانت هذه الجماعة تنظيما او حزبا أو دولة . وهكذا يمكن اخراج تقليد عظيم وجديد الى حيز الوجود ، هو قوة أدبية يتجمع حولها الولاء المشترك ويهيء مصدر قوة جديدا للقرارات والتصرفات ، وكلا مشتركا يرجع اليه الجميع . فلا بد إذن أن يفتح الطريق للجماعة لكى تتحول الى مجتمع .

ولن يحدث هذا التغير اذا انعدمت الحكومة القوية المستقرة ، وانعدمت الحنكة السياسية على أرفع مستوى - تلك الحنكة التى تفلح فى بسط النظام السياسى والقانونى والادارى الموحد على الأمة كلها . والقاعدة الايدولوجية لهذا النظام لا تهم بقدر ما تهم قدرته على اقامة قواعد ثابتة يمكن بموجبها مواصلة الحياة السياسية للامة قدما ، ومدى الحفاظ على هذه القواعد برضى السكان رضى ايجابيا او سلبيا . اذ أينما تحقق ذلك ، فيسجر وراءه عددا من النتائج الهامة للنمو الاقتصادى : فالموارد التى كانت من قبل تستخدم للمحافظة على النظام الداخلى بالقوة - أيام انعدام القواعد المقررة - يمكن الآن أن تطلق من عقالها لاستخدامها للأغراض السلمية البناءة . واستعادة الاحساس بالحرية قد يهيء الحوافز على المغامرات الجديدة فى ميدان الأعمال . ويتوقع الاستقرار السياسى على نطاق واسع ، يواجه المستقبل بهدوء أعظم ، مما يسمح بالمزيد من التطلعات المؤكدة. وهكذا يصبح التخطيط أمرا ممكنا سواء فى القطاع الخاص أو العام . فالنظام فى الأمة معناه النظام فى ميدان الأعمال : هذا هو القول الكونفوشى المأثور القديم، يصدق من جديد ، وهو أيضا ينطبق على المجتمع الحديث . واذ يصبح

التخطيط ممكن ، تشجع الجماعات الجريئة التي لديها الرغبة في تحمل المخاطر الاقتصادية المعتدلة بدلا من مخاطر المضاربة او المخاطر المفرطة. وبفضل القدر الكبير من حرية تنقل العمال ورأس المال في داخل المجال السياسي والاجتماعي الفعال نتيجة لتوطد النظام الداخلي ، ستخلق الفرص الجديدة لاستخدام الطاقات البشرية ، وللنشاط الاقتصادي الحر ولتطوير وتطبيق المهارات الجديدة على المهام الجديدة. وعن طريق التشريع تصبح علاقات الملكية أكثر استقرارا ، ويصبح من الممكن الوصول الى اتفاقات تعاقدية . هذه وغيرها من النتائج العديدة الأخرى المرتبطة بها انما تتبع التكامل السياسي والأدبي الذي يحدد معالم السلوك القانوني المقبول للمواطن في الدولة . وهذا النظام الجديد بدوره ضروري لضمان اقامة مجال اقتصادي فعال عن طريق التكامل بين المصالح المتباينة في داخل نظام ثابت من العلاقات بين الأفراد وبين الجماعات .

التكامل الاقتصادي : وقد نفترض أيضا أن وجوه النشاط التي تدعى نشاطا اجتماعيا أو سياسيا تشمل افعالا تعتبر عادة افعالا اقتصادية في المعنى الضيق لهذه الكلمة . غير ان المشكلات التي تنشأ فيما يتعلق بالأفعال الاقتصادية تستحق اهتماما خاصا في أي بحث عن النمو الاقتصادي . ويمكن القول بوجه عام ان الاقتصاد يعالج الأساليب التي يمكن بموجبها انتاج السلع وتوزيعها واستهلاكها ، وقبل فترة التكامل الاجتماعي والسياسي يكون الاقتصاد القومي — بهذا المعنى الضيق — في أغلب الأحيان مجزءا الى عدد كبير من الوحدات الانتاجية والاستهلاكية الذاتية الاكتفاء . فالأسرة هي عماد التنظيم الأساسي في بعض المناطق ، أو الجماعة الرحالة أو القبيلة في بعض المناطق الأخرى. ولذلك فمشكلة التكامل الاقتصادي هي كيفية الانتقال من الاقتصاد العائلي الى الاقتصاد الاجتماعي . فلا تعود الوحدة الاجتماعية الأولية هي المبدأ المنظم للسلوك الاقتصادي ، بل النظام بأسره ، معبرا عنه بالنظام الاقليمي أو القومي أو حتى الدولي المعتمد . ولا بد أن يأتي

تكامل الحياة الاقتصادية بعد تجزئة الاقتصاد الى وحدات منزلة عن بعضها البعض (١). وتنشأ أربع مشكلات في هذا الصدد :

أ - خلق وسيلة عامة مستقرة للمبادلات .

ب - خلق سوق عامة للسلع .

ج - ادخال اقتصاد الانتاج الكبير الذى يحقق وفورا في نفقة الانتاج .

د - ادخال أساليب اخضاع الأهداف الخاصة للأهداف العامة في السلوك الاقتصادى .

والغرض من التحليل التالى هو مناقشة كل مشكلة من مشكلات التكامل الاقتصادى بايجاز .

(أ) وسيلة عامة مستقرة للتبادل : هذا هو الشرط الأساسى للنمو الاقتصادى ، ففي أى وقت ، في المجال الاجتماعى والسياسى برمته ، لا يصلح الا نظام موحد للعملة المتداولة ، بل ان المعرفة البدائية

(١) قد يشر القارئ بأن البدء بالاقتصاد المائلى رأى فيه شيء من الإسراف في التبسيط ، ذلك أن النهضة المفاجئة لاقتصاديات أوروبا الغربية منذ الشرط الأخير من القرن الثامن عشر حتى القرن التاسع عشر قد بدأت من قاعدة اجنبية مختلفة تمام الاختلاف من تلك التى أشرنا إليها هنا . وهذا صحيح ، ولكن يقال في تنفيذ هذه الفكرة إلى حد ما ، إن سرعة خطوات التطور الاقتصادى لأوروبا خلال هذه الفترة كانت أمراً ممكناً لأنه كان هناك من قبل قدر كبير من التكامل الاجتماعى والسياسى والاقتصادى ، وخاصة في إنجلترا بالطبع ، بحيث يمكن إرجاع النمو الاقتصادى إلى حد كبير إلى الابتكارات ، والميول الادخارية ، والإدارة التنظيمية . أما إيطاليا وألمانيا فلم يتسن لهما إحراز مثل هذا التقدم إلا بعد تحقيق درجة معينة من الوحدة الداخلية ، وكان لثيومانى لاحق أثره في الحفز على المضي قدماً بهذه الوحدة . ولكن كل دولة من هذه الدول الثلاث — وخاصة إنجلترا وألمانيا — كانت تتسع بمستويات معيشية لا بأس بها قبل الثورة الصناعية ، الأمر الذى يدل على النمو أو على التكامل الاقتصادى الكبير الذى لا بد قد حدث في غضون الفترات السابقة . ومن جهة أخرى فإن السواد الأعظم من الدول المسماة في الوقت الحاضر بالدول المتخلفة أكثر بدائية بكثير مما كانت عليه إنجلترا أو هولندا أو ألمانيا أو فرنسا في وقت دفعها الاقتصادية الحديثة . ومن ثم يمكن القول بأن الدول المتخلفة تبدأ في نموها الاقتصادى بعبء خطير ، وهى أنه يوزعها التكامل الاجتماعى والاقتصادى إلى أبعد الحدود .

بالمبادئ الاقتصادية تدرك هذه الضرورة . فالمقياس العام للمبادلات هو أولا اداة للحاسب تسمح فورا بتقدير القيم الاقتصادية المتكافئة، وتسهل الى حد كبير تبادل السلع والخدمات غير المتجانسة بعضها مع البعض . وبهذا يهد الطريق للتخصص في العمل تخصصا يكاد الا تكون له حدود . وبفضل هذا التخصص ، كما أنه بتخصص منطبق كاملة ، يتحقق النمو الاقتصادي جزئيا ، ذلك أنه لو افترضنا ان البلوغ بحجم الناتج الى الحد الأقصى هو الهدف الأوحد للنشاط الاقتصادي ، فان المواهب الخاصة بكل فرد ، أو الموارد المميزة لكل منطقة ، ومزاياها من حيث الموقع ، لا يمكن أن تستخدم استخداما مجديا من الناحية الاقتصادية الا باتباع مبدأ التخصص . واذا كان التخصص يأتي بنتائج أخرى يشك في قيمتها ، فلن يقلل ذلك بأية حال من أهميته الاقتصادية .

فاذا كان هناك في داخل المجال الاجتماعي والسياسي الواحد أكثر من وسيلة عامة للمبادلات ، فان هذا يعني في الواقع وجود عدد من الأنظمة الاقتصادية بقدر عدد العملات المطلقة في التداول (١) . وكل اقتصاد من هذه الاقتصاديات المتعددة يكافح من أجل الاكتفاء الذاتي في معظم الاعتبارات الهامة ، الأمر الذي يترتب عليه أن بعض وجوه النشاط الانتاجي قد لا تقوم على الاطلاق نظرا لانعدام السوق الملائمة . فضلا عن ذلك فقد يعاق كثيرا تنقل رأس المال والعمل ، بما ينطوي عليه ذلك من نتائج وبيلة على الاقتصاد المحلي . ولا حاجة للإفاضة في هذه النقطة ، وحسبنا القول بان العملة الموحدة تتضمن بطبيعة الحال قدرا من الرقابة المركزية على اصداؤها ، رقابة تحدد شروطها قابليتها للتحويل فضلا عن تحديد كمية النقود المتداولة ، على أن هذا يجعلنا نمس المشكلات المتعددة للسياسة النقدية والمالية ، وهي مشكلات تخرج عن نطاق البحث في التكامل الاقتصادي بغض النظر عن مدى أهميتها في نواح أخرى .

(١) وينطبق هذا القول على المجتمع المنقسم الى اقتصاد مكثف ذاتيا واقتصاد ندى . ولا مناس من أن يستوعب الثاني الأول ، إذا كان للمجال الاقتصادي الواحد أن تقوم له قائمة

(ب) سوق عامة للسلع : ان ازالة العوائق المصطنعة فى داخل المجال الاجتماعى والسياسى الفعال ستفضى الى عدد من النتائج الهامة للنمو الاقتصادى ، وعلى الأخص ستشجع على أقصى تطور ممكن فى تحقيق التوسع فى الإنتاج . فاجراء عمليات التبادل باداة عامة موحدة ليس كافيا فى حد ذاته ، رغم انه شرط أساسى لاقامة دعائم السوق العامة . وهنا أيضا تتناول مبدأ أوليا ، بل هو أولى جدا ، بحيث اننا كثيرا ما نغنى بالتكامل الاقتصادى بهذا الوصف الاشارة الى فكرة السوق العامة أو الموحدة دون غيرها . وقد نذكر فى هذا الصدد « الزلقرين » الألماني وأهميته فى بناء دعائم المانيا كقوة اقتصادية كبرى فى أوروبا الوسطى خلال القرن الماضى .

ان السوق العامة تعنى أساسا أمرين :

١ - الحماية من المنافسة الخارجية .

٢ - وحرية نقل السلع من وإلى أية بقعة فى داخل المجال السياسى والاجتماعى الفعال دون دفع الضرائب والرسوم الجمركية أو ما شابه ذلك .

وعنصر الحماية فى هذه القاعدة قد يتفاوت بعض الشيء ، فقد يكون ضعيفا أو قويا ، ولكنه حين يستبعد تماما ، يوفر شرط التوسع فى منطقة السوق المشتركة ، ويعقب ذلك فى الوقت المناسب تدابير ضرورية لتحسين وسائل النقل بين مختلف الأقاليم واقامة المنظمات السوقية الأساسية . وعندما يتحقق ذلك يوجد المجال الاقتصادى مهما كان بدائيا فى مبدأ الأمر - جنباً الى جنب مع المجال السياسى والاجتماعى الموجود فعلا .

والبواقع أن تدعيم أحد هذين المجالين سيساعد على تدعيم الآخر ، فيشيدان أزر بعضهما البعض (١) . ومن الأيسر بطبيعة الحال تحقيق

(١) ومن الممكن بطبيعة الحال أن نتصور أيضاً أن خلق المجال الاقتصادى يسبق التكامل السياسى والاجتماعى ، ولو أن مثل هذه العملية لا تكون إلا موقوتة ، لأن الانجاء هو أن الوحدة الاقتصادية تتطلب الوحدة السياسية والاجتماعية أيضاً .

هذا الهدف خلال الوقت الذى يكون فيه البنيان الاقتصادى فى الاقتصاديات الاقليمية المتعددة لا يزال متطورا بدرجة محدودة نسبيا، ذلك انه لو أجل هذا الى تاريخ متأخر ، فربما يكون التوازن بين البنيان الاقتصادى وبين كل من البنيان السياسى والاجتماعى قد اعتوره الاختلال ، الأمر الذى يتطلب فترة طويلة من التكيف مع الظروف الجديدة للسوق المشتركة - فترة قد تهبط فيها المنحنيات الاقتصادية فى بعض الحالات بدلا من ارتفاعها. وهذه أساسا هى المشكلة التى لا بد من التغلب عليها ليتمكن خلق منطقة سوق حرة فى أوروبا الغربية فى الوقت الراهن . إن هذه المشكلة لم تنشأ عندما اتحدت الولايات الثلاث عشرة الأصلية فى ظل الدستور فكونت الولايات الأمريكية المتحدة . ومن جهة أخرى لا يمكن أن ينكر أن تجزئة الأسواق تفرض قيودا على النمو ، وهو ما يجب التخلص منه قبل امكان تحقيق أى تقدم آخر فى هذا السبيل .

(ج) اقتصاد الانتاج الكبير : تبدو المشكلة الرئيسية للتكامل الى الآن على أنها مشكلة خلق مجال اقتصادى فعال عن طريق عملة مشتركة وازالة عوائق التجارة . وقد أشير أيضا فى هذا الصدد الى أن امكان تحقيق وفور كبيرة هامة هو احدى نتائج مثل هذا التكامل . ولنتقل الآن الى مواجهة هذه المسألة مباشرة لنرى أى اطار قانونى وتنظيمى يلزم اذا كان لوفور الانتاج الكبير ان تصبح سهلة المنال . وما يدور هنا بخلدنا هو المبادئ التنظيمية للنشاط الاقتصادى بوصفه هذا ولا أقل من ذلك .

لقد اوضحت التحليلات الكافية ان المنشأة الصغيرة فى كثير من وجوه النشاط الاتجائى والتوزيعى لا بد ان تعتبر ناقصة الكفاية نسبيا، وان فاتحها عن كل ونخدة من الموارد الداخلة فى عملية الانتاج هو ناتج صغير بالنسبة للمنشآت الكبرى . وقد لا يكون الحجم الأمثل للتنظيم واحدا فى كل مكان ، غير ان الفرض السابق يصدق بوجه عام ، وقد قيل طبقا لهذا النهج فى التفكير انه حتى المستهلك نفسه فى حاجة الى معونة منظمة عن طريق مجالس للمستهلكين وما إليها ، وبعبارة أخرى

فالمستهلك الفردى (كالأسرة مثلا) غير كفء نسيا مالم يفسد من « وفور التوسع فى الانتاج » ، والبحث فى مزايا المنتجات المختلفة التى تقدمها اليه مثل هذه المنظمات .

واذا راقبنا عمليات النمو الاقتصادى فى أى مكان فى بنائها وشكلها المتطور - أى مورفولوجيا - فسنلاحظ فى تغير الاقتصاد تحولا من المجال المتجانس الى المجال الشديد التباين مع تركيزات هامة وقوى غالبية أو دون الغالبة فى داخل هذا الاقتصاد . ولاشك أن هذا امعان فى الوصف المجرد المبسط لعملية مادية معقدة للغاية ، ومع ذلك فالوصف يدل على حقيقة هامة : هى أن النمو الاقتصادى يكشف عن نفسه فى صورة تطور البناء من الأشكال البسيطة الى المعقدة ، ويتضمن تكامل وجوه النشاط التى كانت من قبل فردية معزولة وادماجها فى تجمعات كبرى ، والتكامل اللاحق لهذه التجمعات فى أنظمة ثابتة من العلاقات . وفى هذه العملية البناءة لشكل النمو ، يمكن تحقيق وفور الانتاج الكبير ، غير أن الزيادة فى الانتاجية عن طريق وفور الانتاج الكبير ، المطرود التقدم وغيرها من الوسائل - هى أساس فكرتنا عن عملية النمو الاقتصادى .

ويجب ألا يفسر البنيان الخاص بأى نظام اقتصادى بأنه حقيقة «طبيعية» بل نتيجة لشروط قانونية أساسية لاتحدد حقوق الملكية والعلاقات التعاقدية فحسب ، بل ترمى المبادئ والقواعد الموجهة لتنظيم التجمعات الممكنة للمنتجين والمستثمرين والمستهلكين . وقد تختلف هذه القواعد من مجتمع الى آخر ، ولاشك أن البعض منها أكثر فاعلية من البعض الآخر فى تشجيع تحقيق أقصى وفور الانتاج الكبير ، بينما تدعم فى نفس الوقت الخير العام ، كما سنوضح فى الفقرة (د) .

واذا نظرنا حولنا بحثا عن الأمثلة القوية على ذلك ، وجدنا المنشآت التى تتخذ صورة الشركات المساهمة والجمعيات التعاونية كشخصيات اعتبارية قانونية ينظم اليوم عن طريقها النشاط الاقتصادى فى الدول الرأسمالية ، أو سوق الأوراق المالية والنظام المصرفى المركزى . وكل من هذه المنشآت يقصد به تدعيم التداول الكبير لبعض أنواع العمليات .

أما النظام الاقتصادي المختلف عن هذا ، كالنظام المبني على الملكية العامة والتخطيط المركزي مثلا ، فيكون بطبيعة الحال اطارا قانونيا مختلفا ولفة مختلفة تحقيقا لهذا الغرض . (١)

ومع ذلك فالأمر المهم فيما يتعلق بمثل هذه القواعد هو أنها توفر أساسا قانونيا عمليا لإدارة الشؤون الاقتصادية ، ولا يمكن الاحتفاظ بدرجة معينة من الدوام والاستقرار والنظام الاقتصادي والاجتماعي ، الا بهذه الطريقة . أما اذا انعدمت هذه الأسس القانونية فإن الحافز الواسع الانتشار للنمو الاقتصادي لا يفضي الا للاضطرابات في داخل النظام الاجتماعي ، ويستتبع ذلك أن أى مجتمع يتجاوز المراحل الأولية لتطوره لابد له أن ينشئ مجموعة من المبادئ القانونية التي تساعد على تنظيم حياته الاقتصادية . وواضح بطبيعة الحال ، ونتيجة لما ذكرناه الى الآن ، انه حيث تحاول هذه المبادئ أن تحقق أكثر من

(١) ربما نجد أن أبعد المنظمات الاشتراكية أثرا في الحصول على أقصى وفور الإنتاج الكبير (فضلا عن بلوغ أهداف اجتماعية وسياسية هامة أخرى) هو الكوميون الشيوعي الذي أدخل حديثا في الصين الشيوعية كوحدة اجتماعية أساسية « للإنتاج الصناعي والزراعي والتبادل والشئون الثقافية والتعليمية والسياسية » . ومن القواعد الأساسية لإقامة هذه الكوميونات أن ملكية الأعضاء ، سواء أ كانت خاصة أم تعاونية ، نحال إلى المجتمع لإدارتها إدارة أكثر كفاية في ظل نظام من « القيادة المركزية والرقابة غير المركزية » ويتضح الطابع الحديث الرشيد للكوميون ، بالانحياز إلى الأشكال التقليدية للإدارة في الصين ، وبخاصة في مناطقها الريفية ، من الشروط التي نذكر بعضها فيما يلي :

مادة ٢٣ : يدخل الكوميون الإدارة المخططة ، ويضع خططا لإنشائية طويلة المدى وخططا سنوية في ضوء الخطط الاقتصادية للدولة والظروف الفعلية للمجتمع .

مادة ٢٥ : يجب أن ينفذ الكوميون مبدأ الجهد والاقتصاد ، وأن يحرك الجماهير لنتج وتكد وتستخدم قوتها كاملة وتتغلب على كل الصعوبات . ويلبني أن يمارس الكوميون الاقتصاد الصارم ويخفض تكاليف الإنتاج ، ويحارب الإتلاف وإفناق المال بلا ضرورة ، ويختصر في المعدات والأمكنة غير الإنتاجية ، ويقتصر بما يتيسر لديه ، كلما أمكن ذلك .

مادة ٢٦ : يجب أن يضع الكوميون نظاما محكما لرقابة المالية ، ولا بد لكل الوحدات المحاسبية أن تضع ميزانيات للإيرادات والإنفاق بانتظام ، وتلاحظ القواعد المتعلقة باستخدام النقود السائلة وتسوية الحسابات في أى وقت .

مجرد اقامة «شكل» التنظيم ، وتحاول تشكيل السلوك الاقتصادي ذاته بالتدخل المباشر في البنيان الداخلى للمنظمات المختلفة ، فان النظام الذى يقام على هذه الصورة سيصبح نظاما غير مرن ، ثقیل الحركة ، عاجزا عن توليد معدل سريع ومستمر للنمو الاقتصادي . ويبدو أن هذا كان الوضع في نظام النقابات الحرفية الذى ساد في العصور الوسطى، وكان نظاما جامدا جدا في بنيانه بحيث عجز عن مواجهة التيار المتدفق من الاختراعات الجديدة التى بدأت فى غضون القرن الثامن عشر . ولذلك انهار هذا النظام الحرفي ، وحلت مكانه في النهاية حركة النقابات العمالية الحديثة التى يبدو أنها أحرزت أكبر نجاح حيث قصرت جهودها على مزايا الاجور والعمل لاعضائها دون قرارات الاتساج (مجالس العمال) .

(د) اخضاع الأهداف الخاصة للأهداف العامة في النشاط الاقتصادي : هذه الى حد كبير أشق مهمة في التكامل الاقتصادي ، وهى مهمة تحفها المخاطر الناجمة عن التفسير المتطرف غير المتوازن لمعنى هذا التكامل . ولتوضيح ذلك ينبغى أن نكون على بينة من الطبيعة الجديدة تماما للنمو الاقتصادي السريع المستديم في داخل مجال اجتماعى سياسى فعال . ذلك أن مثل هذا النمو يتطلب تقديم الأهداف العامة أو الاجتماعية على الأهداف الخاصة في السعى لتحقيق الأغراض الاقتصادية ، فالإخلاص التام لهذه الأغراض قلما وجد على نطاق يذكر ، ان وجد اطلاقا ، والاعتقاد بأنه وجد يجب أن نسلكه في عداد خرافات الانسان المخيفة عن نفسه . لقد كان الفرد خاضعا دائما لشيء ما ، ومن ثم فباختفاء النظام الأدبى للأسرة والقبيلة ومجتمع القرية ، كوحدات أساسية في التنظيم الاقتصادي ، يجب أن يحل المجتمع الكبير محل هذا المصدر للقيم الحية ، وينشر ظل أهدافه وقواعد سلوكه الشاملة على النشاط الخاص . وهذا ببساطة أمر ملازم لفرض المجال الاقتصادي فوق المجال الاجتماعى والسياسى ، ذلك أن تعقيدات الاقتصاد بعلاقاته الانسانية الكثيرة المتشابكة تتطلب ادراكا وتحقيقا للعدالة الاجتماعية بما في ذلك عدالة التوزيع . هذا هو المعنى الذى نضفيه على أسبقية

الأهداف العامة على الأهداف الخاصة ، فما لم يتحقق الخير الاجتماعي ، كما يتحقق خير الأفراد والأسر ، فإننا نواجه حالة من الفوضى يحاول فيها كل فرد أن يقضى على الأفراد الآخرين : فنعيش في غابة هربرت سنسر التي لا بقاء فيها الا للأصلح .

ولم يعد اليوم ضروريا أن ننفذ نظريات سنسر والمشايعين له . وحسبنا هنا أن نذكر أن « الصراع للبقاء » في المعنى القديم يجعل أى شكل من الأنظمة الاجتماعية المتناسكة مستحيلا ، بما في ذلك الشكل الذى يتطلبه النمو الاقتصادى المستمر . والواقع أنه يجعل أى تطور اجتماعى هام فى ناحية أمرا مشكوكا فيه للغاية .

ان تكامل وجوه النشاط الاقتصادى وخلق مجال اقتصادى يؤيدان بطبيعة الحال الى مفهوم جديد للحياة الاقتصادية يبنى على فكرة الخير المشترك . اذ يصبح اقتصاد الكفاف اقتصادا اجتماعيا يسمى أيضا فى بعض الأحيان بالاقتصاد السياسى . ومن المناسب فى هذا الصدد أن نذكر الآراء التى كانت سائدة خلال القرن الماضى ، تلك الآراء التى كانت تحاول اثبات التوافق التام الطبيعى بين الأهداف الخاصة والأهداف العامة . لقد كانت الفكرة أن اتباع كل فرد من أفراد المجتمع مبادئ مذهب اللذة ينتج عن طريق نظام المنافسة الحرة - « أكبر خير لأكبر عدد من الناس » (بنثام) . ونحن نذكر هذا التفسير عند هذه النقطة دعما لتحليلنا ، لنذكر على أن السعى وراء الربح حتى فى العصر الذهبى للنظام الرأسمالى الحر لم يقر الا ما كان معتقدا من أنه ينتج أقصى قدر من السعادة أو اللذة للمجتمع . ولم يكن هذا السعى فى أى وقت من الأوقات مبررا على أساس من ذاته . أما الحكومة فكان ينسب لها دور الحكم : فعليها أن تعنى بأن نظام المنافسة يعمل عمله دون أى احتكاك لا مبرر له .

واذا نظرنا الى الوراء ، الى هذا العهد الأول للتصنيع فى الغرب ، يمكننا أن نرى كيف ان هذه الفلسفة أوجت بها نظرة ساذجة متصلة بالآلة ، وكيف أن المعجزة الجديدة للآلة تسلطت على التفكير الاجتماعى .. لقد أصبحت الحكومة نوعا من الميكانيكى الراقى ، مهمته الرئيسية تزيت الآلة التى تستطيع بفضلها « اليد الخفية » - على حد تعبير

آدم سميث - أن تحقق في سر ذلك الفردوس الأرضي المنشود . وبالطبع لم تنهج الآلة هذا النهج ، اذ قبل أن يمضي نصف قرن على بدء التصنيع في الغرب ، علت الصيحات المطالبة بالعدالة الاجتماعية بحيث أصبح من المتعذر تجاهلها ، وارتفعت المتاريس في شوارع باريس عام ١٨٤٨ ، وأعلن ماركس وانجلز البيان الشيوعي . غير أنه كانت قد بدأت في أجزاء مختلفة من أوروبا - وبخاصة في إنجلترا - فترة اصلاح في النظام الرأسمالي ، اذ أخذت الحكومة عبء المسئوليات المتزايدة من أجل رفاهية مواطنيها . وقد انتهت هذه الجهود الأولى بقيام دولة الرفاهة الحديثة . ومن ناحية أخرى فإن تلك الدول التي تنتشر فيها تلك الأفكار المتعلقة بالاصلاح الاجتماعي ، أو تلك التي تنتشر فيها في الوقت المناسب ، تحولت الى اقتصاد اشتراكي عن طريق الحركات الثورية العنيفة ، وروسيا السوفيتية بطبيعة الحال هي أبرز مثل على ذلك . ولو انعدم أى من هذين التغيرين - الثورة أو الاصلاح الأساسى - لكان الأرجح أن تنهار المحاولات الأولى للنمو الاقتصادي في الغرب .

وتلعب الحكومات في كل أجزاء العالم الآن دورا حاسما في تدعيم الخير العام عن طريق تحقيق الموازنة بين مختلف القوى الاقتصادية ، والرقابة على الاحتكارات والترست ، وتشجيع المساومة الجماعية ، واصدار التشريعات الخاصة بالرفاهية الاجتماعية ، واقامة نظام الملكية العامة للصناعة الأساسية، والمضى قدما بالنظم العادلة في فرض الضرائب ، ورسم السياسات النقدية والمالية من أجل احكام الرقابة على التضخم وضمان التوظيف الكامل ، وادخال أنواع الرقابة التخطيطية والرقابة على الميزانيات وما الى ذلك . لقد تجاوزت الحكومة بسرعة حدود دورها كشخصية آلية ، وأصبح الناس يدركون من جديد أن لها مسئولية أساسية ازاء الهيئة الاجتماعية ، وإن الحكم انما يعنى في جوهره سن وتنفيذ القوانين التي تدعم المصلحة العامة ، وذلك بعد أن لعبت العقول فترة قصيرة بوهم هو وهم الفوضوية التي خالتها جالبة الخير للجميع.

البيان المكناني : كنت أناقش في الفقرات السابقة بعض المسائل الهامة

في تكوين المجال الاجتماعي والسياسي والاقتصادي ، مبدئيا أن في هذه المسائل قد توجد الوسائل الرئيسية لتكامل النظام الاجتماعي . كما حاولت أن أقيم الحجة على أنه لا يمكن إلا عن طريق التوسع في مبادئ التكامل أن يصبح المجال الجغرافي وحده ذا أثر فعال في أى معنى من المعاني الثلاثة التي أشرت إليها . ونظرت الى عملية التكامل على أنها أكثر من شرط أساسى للنمو السريع المستديم ، على أنها الطريقة الأساسية التي يمكن بسوجبها أن يتحقق مثل هذا النمو . على أننا حينما نصادف هذه العملية وهي تسير قدما في اطار تاريخي معين ، نكتشف أن الأشكال المختلفة للتكامل لا تنسحب على كل المناطق بالتساوي ، وانه في أى وقت معين ستكون بعض المناطق قد بلغت مستوى من التكامل أعلى من المناطق الأخرى . سيتكامل عدد قليل من المناطق في كل الاعتبارات الثلاثة التي أشرنا إليها ، وستكامل البعض في اعتبار واحد أواعتبارين، بحيث أذدرجة التكامل، اذا نظرنا الى الأمة كوحدة (أو أى من أقسامها الكبيرة) ستختلف اختلافا بينا من منطقة الى أخرى . ونحن نرى أن الفوارق المشاهدة في درجة النمو الاقتصادية بين المناطق يمكن ارجاعها الى الفوارق في التكامل . فستقدم بعض المناطق اقتصاديا ، وتتمتع بدرجة مقابلة من التكامل الاجتماعي والسياسي والاقتصادي ، بينما ستختلف بعض المناطق الأخرى تخلفا كبيرا . ويمكن وصف طابع هذا التباين وصفا مفيدا بأنه « ثنائية اقتصادية » ولو أننا في استخدامنا لهذه العبارة على بينة من أننا نجور قليلا على الوضع الفعلي للأشياء والصورة الحقيقية للاقتصاد . ومع ذلك تمدنا فكرة الثنائية باداة ملائمة للتحليل ، إذ ان أى اقتصاد منقسم على هذا النحو الى قسمين سيكشف عن سمات رأسمالية وغير رأسمالية . فطرق الانتاج توظف كميات كبيرة من المعدات الرأسمالية بالنسبة لكل عامل . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى نجد الانتاج انتاجا مباشرا ، أى من اليد الى الفم ، دون تدخل قدر كبير من رأس المال . ويجر هذا التناقض وراءه فوارق هيكلية هامة لا بد من مناقشتها بصورة أوفى في مكان آخر .

ماذا يعنيه كل ذلك ؟ انه يوحى أساسا بهذه الصورة ، وهى ضرورة خلق نموذج اجتماعى عضوى متماسك من بين ثنايا المتناقضات فى أى اطار اجتماعى . وهذا يعنى بصفة خاصة التغلب على الثنائية فى المجتمع . ولا يمكن ، بغير هذا ، أن نتحدث بحق عن النجاح الكامل فى سياسة النمو الاقتصادى ، ذلك أن الثنائية الاقتصادية من شأنها اعاقه النمو فى كل المنطقة الجغرافية متى وصل أى اقليم منها الى مستوى معين من النمو .

هناك أسباب عديدة تفسر حدوث هذه الثنائية . فالنمو الاقتصادى — بادئ ذي بدء — يميل الى الانتشار الى الخارج فى المدينة التى هى فى ذاتها مركز بلغ فيه التكامل الاجتماعى والسياسى والاقتصادى أعلى مستوى . غير أن أية مدينة هى أولا مكان محدود المساحة ، ووضعها المركزى بالنسبة للمنطقة المحيطة بها يفرض نظاما محددا من العلاقات الاقتصادية والعلاقات الأخرى على هذه المنطقة . وحالما ينتقل المركز بعيدا عن قلب المدينة ، تتناقص درجة التفاعل والتكامل الا اذا أقيمت نقط مركزية جديدة عند مسافات معينة لتساعد على الارتفاع بمستوى التكامل فى المناطق البعيدة عن المركز الأصلي للنظام . وستميل هذه المراكز المدنية الى تكوين سلم متدرج من العلاقات المتبادلة القائمة على التجارة والحكم والمواصلات . وحيثما يصل هذا السلم المتدرج الى درجة النضج النسبى ، أى عندما تظهر مجموعة كاملة من المدن الصغرى والمتوسطة الحجم والكبرى ذات الوظائف المتجانسة وغير المتجانسة فى داخل المنطقة ، فان درجة التكامل للمنطقة بأسرها ستميل الى الارتفاع ، وفى نفس الوقت سيتحقق مستوى مرتفع نسبيا من النمو الاقتصادى . وحيثما لا يزال السلم المتدرج غير فاضح نسبيا — أى حيث تظهر ثغرات هامة فى نظام المدن — نشاهد العكس : تكامل ضعيف ومستويات منخفضة من النمو الاقتصادى .

ان الوظيفة الرئيسية للمدينة فى النمو الاقتصادى هى تنظيم المجال الجغرافى بالتقسيمات التى وضعناها ، ولا يحدث التكامل الاجتماعى والسياسى والاقتصادى الا عن طريق الجماعات ذات المصالح بالمسند

والمنظمات الأخرى بها ، على اعتبار أنها تمثل السلطات المنظمة والمنظمة بالمدينة . وإذا كان صحيحا أن التوسع في المدين هو نتيجة النمو الاقتصادي ، فإن هذه المدن نفسها سيكون لها تأثير كبير على سير هذه العملية . فالواقع أن المدن الكبرى تمثل المسرح المركزى الذى تمثل عليه مسرحية التغيير الاجتماعى والاقتصادى . وحيث لا يكون هذا الجهد عقيما ، يمتد سحر هذه المسرحية تدريجيا حتى ينسبط على الدولة كلها ، وتكرر على المسارح الريفية سلسلة الفصول الملزمة ذاتها ، وعن طريق ازدهار الأساليب والمنظمات المدنية وامتدادها التدريجى الى المناطق المتأخرة الفقيرة ، وعن طريق تعدد المدن والعلاقات المتبادلة المتزايدة التعقيد بين المدينة وبين منطقة المدينة ، تطبق مبادئ التكامل على مناطق أكبر ، ومن ثم تتغلب فى النهاية على الثنائية التى تشمل حركة التنمية فى المجتمعات فى الفترة الانتقالية .

وهذه التقسيمات يمكن تلخيصها فيما يلى :

التكامل الاجتماعى والسياسى

١ - خلق مجال اجتماعى فعال عن طريق :

- (أ) تحويل الولاء المحلى الى ولاء اقليمى وقومى ، وتشجيع المزيد من الاحساس بالاندماج فى الوحدات الاجتماعية الأكبر من مجتمع القرية أو جماعة الأسرة ، وبالمسئولية عنها .
- (ب) تحويل القيم التقليدية الخاصة الى قيم تقديمية عامة ، واحلال السلوك الرشيد محل السلوك التقليدى .
- (ج) تدريس لغة مشتركة واحلالها محل اللغات أو اللهجات المتعددة الموجودة فعلا .

٢ - خلق مجال سياسى فعال عن طريق :

- (أ) التوسع فى السلطات المركزية فيما يتعلق بسن القوانين وتنفيذها على المنطقة الجغرافية بأسرها .
- (ب) وضع اطار قانونى موحد يسمح بالتمثيل الوافى للمصالح المحلية المتضاربة ، ولكنه يبين بجلاء فى نفس الوقت حقوق كل المواطنين

وواجباتهم ، وينظم حيازة واستخدام الملكية فضلا عن شروط التعاقد.
ولا بد من أن يوافق انسود الأعظم من السكان على هذا الاطار .

التكامل الإقتصادى :

خلق مجال إقتصادى فعال عن طريق :

(أ) ادخال وسيلة عامة مستقرة للتبادل .

(ب) ادخال سوق عامة للسلع .

(ج) تشجيع الاقتصاديات الواسعة النطاق عن طريق اطار قانونى
أساسى ينظم السلوك الإقتصادى .

(د) اخضاع الأهداف الخاصة للأهداف العامة فى السلوك
الإقتصادى .

التكامل المكائى :

توسيع المجال الاجتماعى والسياسى والإقتصادى الفعال ، ويشمل
المنطقة الجغرافية بأسرها عن طريق تطوير منظمات بالمدن .

وانتى اذ أنهى هذا البحث ، أعرف يقينا أنه دراسة انطباعية عابرة
للمشكلات التى استعرضناها ، ومع ذلك فاننى أرى فائدة مثل هذا
العرض المركز لأغراض البحث فى المستقبل . ذلك أنه يعد الباحث لتركيز
اهتمامه على الكيفية التى تشكلت بها هذه التقسيمات المتعددة فى منطقة
معينة خلال فترة تحولها الاجتماعى المبتدىء . وهو اذ يفعل ذلك ، فمن
الضرورى بطبيعة الحال أن يذكر أيضا تعدد العوامل الداخلة فى النمو
الإقتصادى والتى تكون الموضوع العادى للبحث النظرى والتجريبى .
ولكن اذا كان فهمى للأمر صحيحا ، فهذه العوامل والدور الذى تلعبه
لا يمكن تفسيرها تفسيراً صحيحاً الا اذا درست فى صورة عمليات
التكامل الأساسية .

الإنسان وفكرة التاريخ في آسيا الوسطى التركيّة في القرن الثامن

ترجمة : الدكتور عبد الرحمن بدوى

أقدم النصوص التركية المعروفة حتى الآن تتألف من نقوش مرسومة على شواهد قبور قائمة في آسيا الوسطى ، فى مناطق تكونت فيها دول قوية ابتداء من القرن السادس الميلادى أسسها أحلاف من القبائل التركية التى تجمع قبائل رحلا من الرعاة والمحاربين ، وكانت لهذه الدول نزعة وطنية واضحة جدا ، وعملت على نمو حضارة أصيلة حقا .

وهذه الدول التركية فى آسيا الوسطى ، وان كانت على علاقات مستمرة (سياسة ودبلوماسية وعسكرية وتجارية) مع العالم الصينى ، والعالم الايرانى بل ومع الغرب البيزنطى ، فانها حافظت فى مجموعها ، وباخلاص وافر ، حتى نهاية القرن الثامن ، على تقاليدھا الخاصة الاقتصادية ، والاجتماعية والدينية . وكانت المراسم والشعائر الجنائزية تلعب دورا كبيرا بين هذه العلاقات والتقاليد الدينية . فكانت تقضى خصوصا ، بتأيين الميت بأشكال معينة ، ابتغاء تخليد مجده ، اذا كان محاربا على جانب من الأهمية . ومكن ادخال كتابة ملائمة للغة التركية (فيما يبدو حوالى القرن السادس) ، ومستمدة من عناصر ايرانية ، من ايجاد وسيلة لتقوية وتخليد هذا التأيين الشفوى ، وذلك باكماله بنقش

مرسوم على « حجر خالد » (نيجوتش ، وهو لفظ تركى قديم يطلق على شاهد القبر) .

وهذه الشواهد المنقوشة ، التى أمكن استخراج وتبويب أكثر من مائة منها ، تتفاوت فى الطول : من بضع كلمات الى نص طويل جيد الانشاء ، وهى أقدم شواهد مكتوبة باللغة التركية وعلى الفكر التركى وأقدمها ، وهى موجزة قليلة النصيب من الصياغة ، يبدو أنها ترجع الى القرن السابع . وأحدثها تقترب من سنة ألف ميلادية . ولكن أهم مجموعة وأفضلها تحديدا فى التاريخ ، وأدقها من حيث التفسير التاريخى بفضل توافقها مع مصادر أجنبية من نفس العصر (وخصوصا الصينية) تنسب يقيين الى القرن الثامن الميلادى ، وترجع الى المنطقة التى تشغلها منغوليا حاليا . ومن بين الوثائق الهامة التى تتضمنها ، لذكر مراثى الزعيم الحربى الكبير والسياسى تونيو كوك (على شاهدين أقيما حوالى سنة ٧٢٥ بالقرب من نهر تولا ، غير بعيد عن اولان باتور) ، والأمير قول تجين (تكين) ، المتوفى ٧٣١ ، وأخيه الأكبر الامبراطور بلجا قا آن (صهر تونيو كوك) ، المتوفى ٧٣٥ ، وهذان الشاهدان الأخيران ، القائمان بالقرب من المجرى الأعلى لنهر أورخون ، وهو فرع من الفروع اليمنى لنهر سىلنجة ، يعرفان باسم « نقوش أورخون » (الأول والثانى) .

والنقوش التركية القديمة فى منغوليا فى القرن الثامن ، وخصوصا هذه المراثى الثلاث ، ذوات مضمون تاريخى وافر الثراء والوضوح ، ولهذا سنتخذ منها أساسا فى هذه الدراسة .

وابتغاء المقارنة سنهيب أيضا بمجموعة من المراثى العديدة ، المعروفة باسم « نقوش يانساي » ، باللغة التركية القديمة ، وهى أوجز ولا تاريخ لها ، لكنها من غير شك ترجع الى عصر قريب من عصر المراثى السابقة ، وتقوم فى الشمال الغربى ، فى الحوض الأعلى لنهر سيبيريا الكبير ، يانساي ، فى المنطقة التى تقوم عليها الآن جمهوريتنا خاكا وتوفا .

السوفييتان . ويعتقد أنها من الآثار التي تركها قدماء القرغيز الذين كانوا يسكنون حينئذ في هذه المناطق .

وحتى لا يختلط الأمر في هذا العرض الموجز جدا ، ينبغي علينا أن ندع جانبا نصوصا منقوشة تركية قديمة مشابهة مشتتة في مناطق أخرى من آسيا الوسطى (خصوصا في الجهة الغربية ، في وادي طلمس) .

* * *

وأول ملاحظة تتبدي لنا ، لما أن نفحص عن هذه النقوش التركية التي من آسيا الوسطى ، وتعد أقدم نصوص تركية ذات مضمون تاريخي نعرفها حتى اليوم ، هي أن التاريخ يظهر فيها تلقائيا ، بوصفه نموا طبيعيا للشعائر الجنائزية .

ومن الوظائف الأساسية لهذه الشعائر الاحتفاظ للبطل المتوفى بنوع من الحياة المثالية ، والابقاء من بعد موته الأرضي ، على العلاقات التي كانت تربطه بالجماعة التي انتسب إليها . ومن هذه الناحية ، فإن التأيين (خصوصا إذا خلده نص منقوش في الحجر) ينظر إليه على أنه ذو أثر فعال جدا : انه يبقى على اسم وشهرة وذكرى البطل ، ويبقى أيضا ، بواسطة استعادة ذكرى أواصره الأسرية أو القبلية والدور الذي كان يلعبه في المجتمع ، وادماجه في المجموعة الاجتماعية . وهكذا يتلافى خطرين : الأول أن يفنى الميت العزيز ويزول نهائيا ، والثاني أنه بالقطع العلاقات الوثيقة المنسجمة التي كانت تربطه بجماعته الأرضية ، يصير غير مكتثرت وهو في العالم الآخر لهذه الجماعة أو عدوا لها . الابقاء على نوع من الوجود للمتوفى ووضع اجتماعي له ، والمحافظة على الأحياء من جماعته : هذان الهدفان يتحققان ، فيما يمتقدون ، بواسطة التأيين ، وعلى نحو أقوى بواسطة الشاهد المنقوش في الحجر الخالد .

ولهذا ينبغي ، في الشاهد المتقن ، أن يذكر ليس فقط الوقائع المهمة (وفوق كل شيء ، الأعمال الجليلة) في حياة البطل في الدنيا ، بل وأيضا العناصر الأساسية في مركزه الاجتماعي وأثره في الجماعة . وهكذا

نجد أن تاريخ الفرد ، فى الشاهد القبرى ، يدمج بالضرورة فى تاريخ الجماعة التى ينتمى إليها .

وهذه الدرجة من الاندماج عالية خصوصا فى النقوش التركية القديمة الكبرى الثلاثة الواردة من منغوليا ، والتى أشرنا إليها فيما سبق . ولهذا فإنها ليست مجرد تراجم حياة فردية ، فيها الوف من النواذر ، بل هى تركيبات تاريخية بالمعنى الحقيقى تصور المتوفى ، فى كل لحظة مهمة من حياته ، فى الوسط الاجتماعى الذى ينتمى إليه ، ومحرر النص يهتم اهتماما بالغا بوصف هذا الوسط . ومن الشائع جدا أن يتقدم الاهتمام بعرض الوقائع الاجتماعية على رواية الحياة الشخصية للبطل .

وهكذا فإن تأيبن تونيو كوك (وفيه يجرى القول على لسان الميت ، كما هو الشأن فى معظم النقوش الجنازية التركية القديمة) يبدأ بهذه العبارات : « أنا ، الحكيم تونيو كوك ، ولدت تحت سلطان الصين . وكان الشعب التركى خاضعا للصينيين . » ومن هنا نشاهد أن الوضع السياسى ، وهو خضوع الترك لحكم الصينيين وحمايتهم ، قد ذكر على أنه ظرف جوهرى فى مولد البطل ، أهم من ذكر وضعه الأسرى : ولا يرد ذكر لأبيه وأمه . ويستمر النقش ، لابرؤية الحياة الشخصية لتونيو كوك أثناء طفولته ومطلع شبابه ، بل بذكر الاحداث السياسية التى ملأت هذه الفترة من حياته : أول ثورة جماعية قام بها الترك ضد الصينيين ، وقد أخمدت بسبب عدم النظام ، ثم تكوين فرق مقاومة تركية من أجل شن حرب للاستقلال فيها يلعب البطل دورا عظيما .

كذلك ، فى تأيبن الامبراطور بلجا قا آن ، لا يروى شىء عن طفولة المتوفى وشبابه (اللهم الا اشارات موجزة) ، لكن لا يوجد عرض تفصيلى محكم للأحداث السياسية ، والحرية والأسر الحاكمة فى الفترة المناظرة . وأعمال بلجا قا آن ، وكذلك أعمال قول تجين (تكين) أخيه ، فى تأيبن هذا الأخير .. لا تروى الا بالقدر الذى به تمس حياة المجتمع ، ومصير الدولة والأمة التركية : المحلات الخيرية ، الاختيارات

السياسية، تنظيم القبائل، الاجراءات المتحدة من أجل الرخاء الاقتصادي والقوة القومية للترك ، والدبلوماسية ، والمراسم الدينية للدولة .

وفي هذه الأحوال ، الفرد ، وخصوصا الزعيم ، منظورا اليهما بوصفهما مندمجين اندماجا وثيقا مع المجموع الاجتماعى والقومى ، يهتم بهما التأين وقد قصد به الى أغراض دينية والى تحقيق مرسوم جنازى بأن يكشف عن الشعور التاريخى ، وعن عمل المؤرخ المهتم بالحقيقة والمناسبة والأحكام المنطقى . ولهذا ، فإن النقوش التركية القديمة الواردة من آسيا الوسطى (وعلى الأقل أهمها) تبدأ من تأين رجل لتنتهى الى تركيب تاريخى يستعرض كل فترة حياته .



وهكذا فإن ذكر انسان ، بمناسبة جنازته ، يفضى الى تاريخ عصره، ويتجاوز الى حد كبير جدا ، ماهو من شأن الفرد . وفى مقابل ذلك ، فإن التاريخ يتصور على غرار الحياة الانسانية لفرد ما . ومجال رؤية هذا المؤرخ الحقيقى ، الذى هو محرر التأين ، يجد نفسه محددا بمنطق الشعائر ومضطرا الى الاختصار على مدة وجسود بطله على الأرض . وبوجه عام نجد أن رواية الحوادث تبدأ من مولده ، وتنتهى بوصف ، موجز أو مسهب، لجنازته. لكن قد ينقص هذا الجزء الأخير كما فى حالة «نقش تونيوكوك» . ومن ناحية أخرى ، يحدث نادرا جدا ، أن يهاب بالعصور التى سبقت عصر البطل ، لكن هذه الالهابة تكون حينئذ موجزة جدا وغامضة ، مثل هذا اللون من « سفر التكوين » الذى نجده فى « نقوش أورخون الأول والثانى » ويدعى الصعود الى نشأة الدنيا :

« لما تكونت السماء الزرقاء ، فى أعلى ، والأرض السمراء فى أسفل ، بين كليهما ولد بنو الانسان . وعلى البشر سيطر أجدادى بومين قا آى ، واستمى قا آى . ولما حكما سيطرا على وكونا الامبراطورية وشرمة الشعب التركى .. »

وهذه الفقرة تمثل أكبر مجهود قام به محررو النقوش التركية القديمة فى آسيا الوسطى للصعود فى الزمان الى أعلاه . وفى هذا النص المنقوش فى ٧٣٣ م نجد أن الوقائع التاريخية الدقيقة الأقدم التى يمكن

تسجيلها تتعلق بالإبطرة الترك ، بومين وامسمى ، من القرن السادس الميلادي ، لكنهم يعتقدون أنهما معاصران لأول البسر .

ومن هنا ندرك عجز هذا التصوير للتاريخ ، الناجم عن الشعائر الجنائزية ، عجزه عن أن يشمل بنظره فترة واسعة . وكون الكتابة دخلت في حضارته من عهد حديث ، يمكننا من أن نفسر عدم امكان الاحتفاظ بذكرى الأحداث القديمة جدا .

والأحداث التاريخية ، وهي محدودة من حيث المبدأ بإطار الحياة الانسانية في هذه التآينات التركية القديمة ، حتى القرن الثامن ، فانها تقوم أيضا على تأريخ خاص بالبطل المتوفى وحده ، الذي تستخدم أعمارها المتوالية « وهي أحيانا غامضة ، ولكنها كثيرا ما تكون معدودة » كعلامات لتقرير مضي الزمان .

وأقدم النقوش الثلاثة الكبرى تاريخا (حوالى سنة ٧٢٥ م) من نقوش منغوليا التي ذكرناها ، وهو نقش تونيوكوك ، يبدأ روايته ، كما رأينا ، بمولد بطله ، وبعد ذلك يتبع ترتيبا تاريخيا ، لكن دون تحديد للعمر . وقصارى ما هناك أن يقول تونيوكوك في نهاية حكايته : « والآن أصبحت عجوزا » . فكتاب هذا النص لا يهتم كثيرا بتأريخ السنوات ، وان كان يكشف في مواضع أخرى ، عن صفات عقلية أكيدة : الوضع ، المنطق ، الاهتمام بالتفسير والتركيب .

وعلى العكس نجد أن نقشى اورخون المكتوبين بعد ذلك بقليل ، في سنة ٧٣٣ ، سنة ٧٣٥ ، وهما تأيينا قول تجين وبلجا قا آن يحتويان على تأريخ مفصل بحسب سنى عمر البطلين . ولنورد ، على سبيل المثال ، الفقرات التالية :

« لما طار أبى القا آن (الامبراطور الخان الأعظم) بقى أخى الأصغر قول تجين يتيما في سن السابعة .. وفي سن السادسة عشرة ، ها هي ذى أولان الظفر التي فاز بها في سبيل الامبراطورية ودول عمى القا آن .. وفي سن الحادية والعشرين حاربنا السنجون (القائد تشتشا .. الخ ..) « أورخون » الأول تبين قول تجين) .

« في سن السابعة عشرة قمت - هكذا يقول ييلا قا آن - بحملة ضد التنجوت .. وفي سن الثانية عشرة قمت بحملة ضد الصغدين .. وفي سن الحادية والعشرين قمت بحملة ضد الصينيين .. وفي سن السادسة والعشرين صار شعب التشيك ، وقد تحالف مع القرغيز ، عدوا ، الخ .. » . (أورخون الثاني ، تأيين بلجا قا آن) .

وهذا التأريخ بسنوات عمر المتوفى موجود أيضا بصورة واضحة جدا في مجموعة نقوش يانساي ، وهي مع ذلك « ساذجة » جدا من حيث المضمون والصياغة . ونجد خصوصا عمر البطل وقت وفاته يذكر غالبا . وهذا يناظر تاريخ الوفاة عندنا ، وكان القوم في ذلك الحين متعودين على هذا النمط من الحساب . كذلك نجد أن بعض هذه النصوص تذكر « تاريخ ميلاد » المتوفى ، وفقا لنفس النظام ، يجعله يقول : « لقد ولدت في القمر العاشر » . (على أساس أن القمر الأول هو الذي تم فيه الحمل). وهذا القول الذي قد يبدو لنا ساذجا جدا، هو نتيجة نظام تأريخي للتحديد النسبي ، يشير أساسا الى دورة حياة الفرد .

وهذه الوقائع تدل بوضوح على أن الانسان الفرد هو معيار التاريخ ومقياسه في حضارة يكون فيها الفرد ، مع ذلك ، مدمجا ادماجا عميقا في الجماعة .

وعيب التأريخ النسبي وفقا لكل فرد قد أحس به الأتراك القدماء الذين استعملوه أنفسهم ، واستشعروا الحاجة أحيانا الى تلافى هذا النقص باللجوء ، في نفس الوقت ، الى أنظمة أخرى. ومن بين هذه ، ومن أبسطها ، وقد حافظ على مبدأ الانسان مقياس الزمان ، اختيار شخص ممتاز في الجماعة ، هو الحاكم ، يمكن أن يعد مجال اشارة موضوعية تاريخية : وهكذا يصل الانسان الى تأريخ الحوادث (عرضا) بسنوات العمر ، أو بسنوات حكم القا آن . وعلى هذا النحو أرخت عدة حوادث في حياة قول تجين ، في تأيينه ، بالاشارة الى عمر الامبراطور أخيه المدعو بلجا قا آن .

وفضلا عن ذلك فإن الترك ، تحت التأثير المتزايد للحصارة الصينية بدأوا في القرن الثامن يستخدمون في تأييناتهم ، لتحديد بعض التواريخ ذات الأهمية الاستثنائية (موت البطل ، الجنازة ، انمام النقش) تقريبا موضوعيا خالصا ، ذا تحديد فلكي وليس بانسانى ، وهو تقويم الحيوانات الاثنى عشر ، وكان صورة مبسطة من التقويم الصينى الرسمى . وبهذا تم اختيار خطوة حاسمة نحو التقويم العلمى . وفى القرون التالية ، خصوصا فى القرنين التاسع والعاشر ، فى عصر الملوك الأويغوريين ، ساد استعمال هذا التقويم فى كل الوثائق التاريخية الطابع ، ومن بينها التأيينات . وتقويم الحيوانات الاثنى عشر يشير مشاكل معقدة ليس ها هنا مجال عرضها . ولنكتف بأن نشير الى أن الأمر يتعلق بحساب قمرى شمسى معا فيه السنة (الشمسية ، من حيث المبدأ) تقسم الى اثنتى عشرة (وأحيانا ثلاثة عشر) قبرا ، وكل اثنتى عشرة سنة متتالية ، وكل منهما تسمى باسم حيوان رمزى (مع كل التضمنات الفلكية التى ينطوى عليها) تجمع فى دورات تكرر الى غير نهاية . وعلى هذا النحو يمكن أن نقرأ فى تأيين بلجاقا أن (وابنه ، القاآن الجديد الحاكم ، هو الذى يتكلم) :

« ولما اشتغل ابنى القاآن كثيرا ، فى سنة الكلب ، فى القمر العاشر ، فى السادس والعشرين ، طار وارتحل . وفى سنة الخنزير ، فى القمر الخامس ، فى السابع والعشرين ، قمت باجراء مراسم الدفن .. » (والتاريخان المذكوران يناظران ٢٥ نوفمبر ٧٣٤ و ٢٢ يونيو ٧٣٥ ، على حسب التقويم المسيحى اليوليوسى) .

لكن هذه التحديدات الزمنية الموضوعية فادرة واستثنائية فى النقوش التركية الواردة من آسيا الوسطى . والطريقة الأكثر استعمالا تقوم على الحساب وفقا لسنة عمر المتوفى .

صحيح أن المبدأ الذى يهيمن على تصنيفها يجعل هذه الروايات التاريخية الواردة فى هذه التأيينات ، وهى محصورة بحياة شخص ومقاسة الى مقياسه ، نقول أنه يجعلها تفقد السعة والدقة التأريختين

اللتين تتطلبهما نظرنا الحديثة الى التاريخ . وفي مقابل ذلك فان هذا المبدأ يؤمن ، بقدر كبير ، صدقها وواقعيتها .

والطابع العام الدينى لهذه النصوص النقشية ، المرسومة من أجل الوفاء بالمراسم الجنائزية والمعروضة على شواهد قبرية أمام أنظار الشعب كله ، يستبعد كل عدم صدق وأمانة ، ذلك انه لتأمين تأثيرها الدينى ، ولكى تبقى للمتوفى على وجود صحيح فى العالم الآخر وتحافظ على روابطه الوثيقة بجماعته ، فلا بد أن تكون مطابقة للحقيقة ، وألا يطرأ عليها أى خطأ ، أو كذب ، وأن تعكس على خير نحو الحقيقة التى وقعت فعلا . وكل تشويه للوقائع من شأنه أن يجر الى تغيير شخصية المتوفى ، ويضر ببقائه ، ويمكن أن يؤدى الى غضبه على الأحياء . كما أن الشعب لن يصدق الأكاذيب ، لأن الأمر يتعلق بأحداث بقيت فى ذاكرة المعاصرين ، وما ينشأ عن ذلك الكذب قد يؤدى الى افساد العلاقات الاجتماعية مع الموت (أو لعل صوابها : مع الميت) .

ولابد انه كانت تعزى الى صحة التأين أهمية كبيرة ، ونحن نشاهد فى حالتين على الأقل ، هما حالة تونيوكوك وبلجا قآن ، أن صاحب الشأن قد أعد هو نفسه ، أثناء حياته ، درءا لكل تزيف ، الجزء الجوهري من النص الذى ينبغى نقشه على القبر . ويبدو تماما فى نقش تونيوكوك أن النص كله من انشاء المتوفى ، والنتيجة العجيبة لهذا هى أنه يذكر شيخوخته ولا يذكر موته . ومع ذلك فان ابن بلجا قآن قد أضاف الى النص الذى حرره أبوه نفسه ، بعض الاضافات ، لكنها مفصولة بوضوح عن الأصل . وفى كلتا الحالتين يعبر تونيوكوك وبلجا قآن بطريق مباشر ، بصيغة المتكلم المفرد . وقد حرر عدد كبير من المراثى فى نفس العصر بنفس الطريقة . وفى أحوال أندر ، يكون المتكلم هو قريب الميت ، ومن هذا النوع ما فعله بلجا قآن فى مرثية أخيه الأصغر قول تجين (تكين) .

وعلى كل حال ، فان الصدق هو القانون الأساسى لهذه النصوص الشعائرية . صحيح أننا نجد فى كثير من المواضع حرصا على التزيين فى المديح ، لكنه لا يقضى أبدا الى ما يضاد الصدق ، وتتخذ اختياطات

خاصة في هذا الصدد . فمثلا حين يذكر بلجا قا آن الحدود النهائية لغاراته ، فانه يميل أحيانا الى مدحا لفظيا حتى « نهاية العالم » وهى في نظره المحيط الهادى وجبال التبت ، لكن لما كان في الواقع لم يفعل أكثر من أن يقترب من هذه الحدود المثالية ، فانه يقاوم هذا الاغراء ويكتب وكأنه نادم :

« الى الامام (ناحية الشرق) قمت بحملة حتى سهل شان - نونج ، وكنت على مقربة الوصول الى المحيط . وعن يمين (ناحية الجنوب) قمت بالحملة حتى لدى الارسين التسع ، وكنت على وشك بلوغ التبت » .

واذا انساق ، على رغم ذلك ، وراء حركة تفاخر ، فانه يقوم بذلك بعبارات سخية حتى لا يجبر ذلك الى تكذيب محدد :

« شكلت شعوب أنحاء الدنيا الأربع ، وأمرت من لهم رعوس بالسجود ، وأمرت من لهم ركب بالركوع ! . وبأمر من السماء في أعلى ومن الأرض في أسفل ومع شعبي ظفرت باقتصارات لم تشاهدها عين ، ولم تسمع بها اذن ! » . (ويلاحظ أنه حتى في هذه القطعة من الشجاعة لا ينسى أن يذكر شعبه بوصفه صانعا معه لاقتصاراته ، ويدل بهذا على أنه لا يفقد معنى الوقائع ، ولا معنى الروابط الاجتماعية) .

ولا يخفى الوقائع الأليمة . وكل ما هنالك أننا نلاحظ بين الحين والحين ، تلطيفات لفظية . لكن في أحيان كثيرة يكون الأسلوب خاليا من التزييق بل وحشيا . وها هو ذا كيف يذكر بلجا قا آن شعبه بالفتن والشقاكات بين القبائل التي أدت الى الحرب الأهلية التي هلك فيها عمه ومسلقه :

« تأمل ! . ضد قا أنك الذى قادك بفضل طاعتك ، وضد امبراطوريتك العظيمة التي استقلت ، أنت الذى ارتكب أخطاء ، وأنت الذى جلبت الشر ! هل جاءك قوم مدرعون من مكان ما لتششتيك وطرذك ؟ وهل جاءك حملة رماح من مكان ما لطرذك وسوقك ؟ أى شعب الغابة المقدسة ، غابة أتوكن ، أنت الذى رحلت ! . أنت الذى رحلت الى أقصى مكان يمكن السفر اليه ! . وعلى الأرض التي ارتحلت

اليها - وحسنا حدث هذا لك - جرى دمك مثل المياه ، وعظامك تكسدت على الأرض كأنها الجبال . وأبناء جيشك من السادة صاروا عبيدا ، وبناتك صرن اماء . لأنك لم تعرف ، ولأنك كنت شريرا ، طار عمى القا آن وارتحل » .. في هذه الجملة الأخيرة فقط يظهر تلطيف اللفظة ، احتراما لذكرى القا آن (يطير ويرتحل) للدلالة على أنه (مات) ، - لك أن هذا الامبراطور قد احتز رأسه ، كما نعرف ذلك من الحوليات الصينية .

والصدق في رواية الأحداث وتقويمها تقتزن به تلقائية في المشاعر هي احدى القسمات البارزة في هذا الأدب المكتوب على النقوش . فتونيو كوكك العجوز ، عند نهاية حياة حافلة بالمجد الحربي ، لا يخفى أن بعض الانتصارات التي أحرزها ضد العدو انما تمت عن طريق مخالفة أوامر السلطة المركزية ، التي كان يمثلها القا آن آنذاك ، والد الحاكم بلجا قا آن ، ويتكلم عن هذا الأخير - وهو صهره - بكل احترام . أما بلجا قا آن فلا يتردد ، في نفس اللحظة التي فيها حليفنا (وفي الواقع ، تابعا) لامبراطور الصين ، في أن يسوق هجمات شديدة ضد المدينة الصينية ، التي يتهمها بأشاعة الرخاوة في الروح الحربية للترك ، ويصور بصراحة اتفاقه مع الصين على أنه أملتته اعتبارات المصلحة المادية فقط ، وفي نفس الوقت يعبر عن نزعة قومية مليئة بالكبرياء والعجرفة :

« لم يوجد ما هو أسعى من غابة اتوكن . والأرض التي تمسك بالامبراطورية كانت (دائما) غابة اتوكن . وأنا من سكان هذه الأرض، واتفقت مع الشعب الصيني : وعلى هذا النحو يعطى ذهابا وديابجا ومخملا ، بغير حدود ولا قيود » .

وبلجا قا آن هذا ، في نفس الوقت الذي يبين فيه اتساع سلطانه الذي يمتد ، كما قال ، « الى أركان العالم الأربعة » يعترف بالقلق الذي يسببه له ، بالنسبة الى المستقبل ، اضطراب شعبه وبكواته :

« أيها البكوات وأيها الشعب التركي ، اسمعوا وعوا ! - أيها الشعب التركي ! - كيف تملك بالطاعة امبراطورية ، لقد نقشت هذا هنا .

وكيف بالضلال تهلك ، قد نقشت هذا أيضا . وكل ما أردت أن أقوله
نقشته في الحجر الخالد : فتعلموا أن تطيعوا ! . حينئذ ، أيها الشعب
وأيها البكوات الأتراك ، وأتم أيها البكوات ، الذين يطيعون الآن، هل
ستضلون ؟ » .



وهذه الأمانة ، وهذه التلقائية الواضحتان ، اللتان تعطيان لهذه
النصوص قيمة تاريخية ووثائقية عميقة ، ليستا كميلتين بعدم التحيز ،
فهيئات ، فالفكرة الحديثة في الموضوعية وعدم التحيز التاريخيين فكرة
غريبة تماما عن هؤلاء الناس ، الذين يتصورون أن الحقيقة الوحيدة
هى حقيقتهم ، بل هم لا يتساءلون هل ألوان أخرى من الحياة أو الفكر
غير ما لديهم يمكن تبريرها ، من حيث الواقع أو ما يجب أن يكون .

فالحياة الوحيدة الجديرة بالإنسان في نظرهم هى حياة الرعى
والحرب التى عند الأتراك ، والبيئة الاجتماعية الوحيدة التى يمكن
تصورها هى بنية القبائل ذات النظام العسكرى التنازلى ، المتحالفة
تحت قيادة قا آن ، و القا آن حاكم مطلق عينته السماء نفسها . وهذه
السماء «تنجى» ، وهى أعلى اله عند الأتراك القدماء ، وتميل الى
اطفاء نور سائر الآلهة ، هى طبعاً السماء التركية ، ترك تنجى ، وهى
التي تلهم وتسند القا آن التركى ، وتؤمن النصر للجيش التركى ،
وتؤمن لقاء الشعب التركى ، وسيادته على كل جيرانه . وأوامر السماء ،
والنظام الكونى يفرضان الطاعة على الأتراك نحو القا آن ، وعلى سائر
الشعوب نحو الترك . وهذه الطاعة لا يمكن تغييرها الا اذا اضطرب
النظام الكونى نفسه فى لحظة من اللحظات :

« ان شعب الاغور التسعة كان شعبى . ولأن السماء والأرض كانا
على خلاف ، صار عدوا » . (مرثية قول تجين) .

« أيها الشعب التركى ، من ذا الذى يستطيع أن يدمر امبراطورييتك
ودولك ، الا أن تنهار السماء فى أعلى ، وتنخسف الأرض فى أسفل ؟ »
(نقش اورخون - ٢٠١) .

والمذهب السياسى الذى يستخلص من النقوش التركية فى منغوليا ، من القرن الثامن ، هو اذن نوع من القومية المكانية القائمة على الحق الالهى . والكون ينظر اليه ، مثل القبيلة ، على انه مرتب فى نظام تنازلى: فعلى جموع الشعوب فى «أركان الدنيا الأربعة» يسود المجموع الممتاز من الشعوب التركية المتحالفة ، وهذه بدورها تسودها القبيلة الامبراطورية ، وفى أعلاها يجلس القا آن ، سيد العالم ، الذى عينته السماء . ولكل قبيلة تركية عبيد من الجنسين (ذكور واثاث) ، هم أسرى حروب أو غارات ، وفوقهم عامة الناس ، (الجماهير المغنورة) ، كما تقول النقوش ، ويقودهم ارستقراطية من القواد الحريين وأصحاب القطعان الأغنياء ، منظمين على هيئة ترتيب تنازلى ، ويطيعون البيك ، وهذا بدوره تابع للقا آن.

والنصوص المنقوشة تعبر بوضوح عن اهتمامات محافظة النزعة ، فكل تغيير سياسى أو اجتماعى أو دينى ، وكل مخالفة للعرف الجارى المنحدر من الأجداد ، فى أى ميدان كائن ما كان ، يعد شرا . وفى آسيا الوسطى فى القرن الثامن ، عند الأتراك كما عند جيرانهم ، كان التأثير الاقتصادى والحضارى للصين ظاهرا ومتزايدا (فضلا عن تأثير الصين السياسى ، بواسطة بعض رؤساء القبائل) . فكان ثم خطر فى نظر الزعماء المحافظين جدا مثل تونيو كوك أو بلجا قا آن خطر نه اليه مرارا بلجا قا آن ، على الرغم من أنه كان آنذاك حليفا لامبراطور الصين :

« ان لدى الشعب الصينى كلمات معسولة كاللبن وحرارى ناعمة . وكان يغرى الشعوب البعيدة بالكلمات العذبة ، والحرارى الناعمة . وبعد أن تستقر فى بلاد الصين تصير أفكارها سيئة » . (نقوش أورخون . ٢٤١) .

كذلك يحذر امبراطور الترك رعيته من اغراءات الاستقرار ، ومن الحياة الزراعية فى السهول ، ويستحلفهم أن يحافظوا على حياة البداوة والترحل والقوافل ، وأن يتخذوا من المنطقة الجبلية فى الغابة المقدسة مركزا للتجمع :

« أيها الشعب التركي، في هذا موتك إذا قلت : « لنستقرن عن يمين (في الجنوب) ، لا في غابة تشوغاي ، بل في السهل » ، أيها الشعب التركي ، في هذا موتك ! . لكنك إذا سكنت في أرض أتوكن وأرسلت القوافل والمراكب ، فلن يصيبك أى شقاء . وإذا سكنت في غابة أتوكن ، فستظل صاحب امبراطورية خالدة » . (نقوش أورخون ١ ، ٢) ..

وهذه النصوص تدل تماما على أن كبار الزعماء الأتراك ، تدفعهم نزعة محافظة متأصلة فيهم ، قد صاروا في القرن الثامن أصحاب نظريات سياسية ، يحكمون على الوقائع التاريخية بحسب نظرتهم في العالم وفي المجتمع ، ويسندون النصائح والتهنئات والتحذيرات ، على شكل تعليمي .

وهذه الاهتمامات العقائدية ، التي لا تكشف عن مثلها النصوص السابقة أو الأكثر « بدائية » ، تعبر بالدقة عن مخاوف الأوساط الحاكمة التقليدية من التطور السريع للأفكار ، وهو نتيجة اتصالات أوثق بالمدنية الصينية المجاورة ، وكانت أكثر تقدما من الناحيتين العقلية والصناعية .

وهذا التطور يتجلى بوضوح وقوة عند بلجا قا آن (بينما كان تونيو كوك ، صهره العجوز ، يقاوم ذلك بشدة ، فيما يظهر) فالامبراطور التركي ، في نفس الوقت الذي فيه يكثر من نصائح التحذير من الصينيين وأسلوبهم في الحياة ، فانه لا يتورع عن استخدام تقويمهم (على الشكل المبسط للحيوانات الاثني عشر) ، وفي موسم ديني مهم مثل جنازة أخيه قول تجين يهيب بمشاركة الفنانين الصينيين من أجل أن يقيموا معبدا وينقشوا نقشا : بعضه بالتركية ، وبعضه باللغة الصينية ، وقد وصلنا بتمامه تقريبا .

وأكثر من هذا ، فان بلجا قا آن ، مهما يكن من ظهوره بمظهر المحافظ هو وحده من بين محرري المرائي الأتراك القدماء ، في هذا العصر ، الذي تجاسر على النظر بمنطق العقل الى الشعائر الجنائزية التقليدية نفسها ، ووصل الى حد أن ينقد ، باسم العقل ، ألوان الغلو التي كان يؤدي إليها ، في العادة ، النواح على الميت :

« ان أخى الأصغر قول تجين نقى المصير . وأنا أفكرت . ويعيونى
التي كانت نرى صارت كأنها لا تبصر ، وكلمتى التي كانت تعلم صارت
كأنها لا تعلم . وأنا قد أفكرت : « ان الاله الزمان يأمر . والبشر كلهم
يولدون ليموتوا » . هكذا أفكرت . « اذا افاضت الدموع من العيون ،
وانبثقت الزفرات من النفس والقلب » . هكذا أفكرت أيضا ، ويقول :
« هنالك ، الشادان (نائب الملك) ، وكذلك اخوتى الأصغر منى ،
وأولادى ، وبكواتى ، وشعبى ، تضحل عيونهم وجفونهم .. هكذا
أفكرت » . (أورخون ١) .

ومهما تكن هذه الدعوة الى التخفيف من الشكايات والنواجات
الشغائرية دعوة حية ، والاعتبارات الفلسفية التي تصحبها ، فانها تدل
مع ذلك عند بلجا قا آن على تطور عقلى فى الذهن .



والنقوش التركية الكبرى فى منغوليا من القرن الثامن (على خلاف
معظم نقوش يانبى) تعبر ، بوجه عام ، عن حال للفكر ليس « بدائيا » ،
فيها تسيطر البرهنة المنطقية ، وتتجلى فيها أفكار التاريخ النسبى والعلية
بكل وضوح . وفيها نلاحظ ، فيما يتعلق بالعلية ، نوعا من الخلط بين
العلة الفاعلة والعلة الغائية ، يساعد على ذلك تركيب لغوى لا يمكن
بسهولة من التمييز بين كليهما : فنفس الحدث يدل على « من أجل »
وعلى « لأن » والوقائع معروضة فى الغالب فى تسلسلها الموضوعى ،
لكن بعض الاعتبارات الغائية تتدرج دائما فيها : مقاصد الأشخاص ،
وأحيانا ، بتوكيد ، ارادة الآلهة الترك (السماء ، الأرض ، والماء) الذين
يتدخلون عن طريق الرؤساء والحكام لصالح الأمة .

وعلى هذا النحو نرى بلجا قا آن يصور جلوس أبيه على العرش
فى لحظة حرجة جدا ، أراد فيها امبراطور الصين أن يحطم بقايا التنظيم
السياسى للقبائل التركية المقهورة :

« لكن سماء الترك ، فى أعلى ، والأرض والماء المقدسين للأتراك
قالت : لا يفنن الشعب التركى . ليعد شعبا . ومن أجل هذا فان

أبى القا آن التريش وأمه الخاتون البلجا ، أمسكت السماء بهما من
فأصيتهما ورفعتهما الى عليين » -

وهذا النمط من التفسير الدينى للوقائع التاريخية ليس مقصورا
على الفكر التركى فى القرن الثامن : اذ نجده ، على أشكال مشابهة
تماما ، لدى كل المؤرخين تقريبا ، الشرقيين والغربيين على السواء ، فى
العصر القديم والعصر الوسيط . بل استمر لدى مؤرخين محدثين
ينتسبون الى حضارات متنوعة جدا .

يبد انه ليس سائدا لدى مؤلفى المراثى الأتراك فى آسيا الوسطى
فى القرن الثامن ، على الرغم من بعض المظاهر : ولا يتدخل لديهم الا
فى عدد محدود من الأحوال الحرجة ، ابتداء تفسير تحسن مفاجيء فى
الموقف ، لصالح السياسة ، وجيش الأمة التركية . ويتسم بطابع قوميا
أكثر منه صوفيا . وفيما يتعلق بالأحداث التى يبدو مجراها مطابقا
للتوقعات العقلية ، يكون التفسير المعطى طبيعيا فى كل الأحوال تقريبا .
وفيما يتعلق بمضمونها ذى الاخبار التاريخية تقدم هذه النصوص
النقوشية غنى منقطع النظير ، وتستجيب بقدر كبير لتطلعات العلم
الحديث .

طبعا هى تمزو أهمية كبيرة للحوادث المتعلقة بالأسر الحاكمة
والشئون العسكرية ، شأنها شأن كل الروايات التاريخية القديمة . ولما
كانت محررة فى سبيل تمجيد بطل متوفى ، فالتا نجد فيها فصولا عديدة
تذكر أعماله العظيمة على نحو ملحميا أكثر منه تاريخيا ، وبقسمات من
الشجاعة من ذلك النوع الذى نجده فى « أناشيد العمال » :

« جاء وانج توتك الصينى بجيش مؤلف من خمسين ألف رجل .
وتحاربنا ووثب قول تجين ، وهو مترجل للهجوم . وأمسك بيذه صهر
وانج توتك بكل سلاحه ، وقدمه بكل سلاحه هدية الى . لقد أبدنا
هذا الجيش عن بكرة أبيه » . (أورخون ١) .

ومع ذلك ، كما هو مشاهد فى هذا المثال ، فان ذكر الوقائع العظيمة
الفردية موجز ، لو قورن بالنصوص التى من نفس النوع . فضلا عن

ذلك ، فإن عرض الوقائع المتعلقة بالأسر الحاكمة والشئون العسكرية ليس مفصولا أبدا عن الوضع السياسى والدبلوماسى ، ولا عما يمكن أن نسميه الآن بالوضع الاقتصادى : الوضع المادى للقبائل وقطعانها ، وسائل العيش ، الأموال والسلع التى لدى الترك ، وإن كانت تذكر بألفاظ عامة ، دون تحديدات عديدة (بالأرقام) . والرفاهية المادية هى أحد الأهداف الوطنية التى تسعى إليها الحكام :

« الذهب الأصفر ، والفضة البيضاء ، والقטיפىة اللامعة ، والديباج المحبب ، والحياد المطهمة ، والفحول ، والسمور الأسود ، والسنباج الأزرق ، لقد كسبتها ، وأمتها ووفرته لأتراكى ، لشعبى : لقد جعلت شعبى خاليا من الهموم » ، وهكذا يقول بلجاقا آن فى رثائه لنفسه .

والوضع الجغرافى مذكور أيضا على نحو متصل ، مع تحديدات دقيقة للأماكن تيسر لنا أن نتابع على الخريطة سير القبائل . والاتجاهات الرئيسية فى المكان محددة ومذكورة بانتظام ، وفقا لنظام للاتجاه يميل الى الشمس المشرقة : ف « الى الامام » يعنى « ناحية الشرق » و « الى الخلف » يعنى « ناحية المغرب » و « الى اليمين » يعنى « ناحية الجنوب » و « الى اليسار » يعنى « ناحية الشمال » . وبالإضافة الى المعطيات الزمانية التى تحدثنا عنها من قبل ، كثيرا ما نعر على اشارات تتعلق بفصول السنة (وفقا لنظام الفصول الأربعة الشبيه بنظام أوروبا) ، أو أحيانا لأوقات النهار ، دون أن يكون ثم تحديد للساعات : اذ يبدو أن تقسيم النهار الى ساعات لم يستعمل فى ذلك التاريخ عند أترك آسيا الوسطى .

وبعض الحوليات التاريخية الصينية الواسعة وكذلك مختلف النصوص الغربية (خصوصا البيزنطية) تمكن من القيام بمطابقات مع الاشارات الواردة إلينا من أترك آسيا الوسطى ، فى القرن الثامن ، فى مرائيم . وهذه المقارنات تبين أهمية وقيمة النصوص النقوشية التركية القديمة وهى تتسم بالصدق باستمرار ، وإلى جانب ذلك تقدم إلينا ، فيما يتعلق بكثير من الموضوعات ، كتلة من المعلومات الدقيقة التى خلت عنها النصوص الأخرى .

ولقد نأخذ ، باسم التصور الحديث الموضوعى للتاريخ ، على المرائى التركية القديمة ، انها تصور مرارا الوقائع بشكل ذاتى ، ومع أحكام تقويمية وتحت ضوء نفسانى خاص بعقلية من حرروها . لكن ذلك سيكون بمثابة سوء تقدير ، من ناحية ، للوظيفة الجوهرية لهذه النصوص ، وهى كما رأينا وظيفة دينية فى جوهرها . ومن ناحية أخرى سيكون ذلك بمثابة عدم ادراك للأهمية العميقة البالغة المنقطعة النظير لهذه الشواهد التى تفيدنا ليس فقط فيما يتعلق بجريان الوقائع التاريخية ، بل وأيضا بنفسية الناس والأمة ، والأسباب والميول الأديولوجية وتطور عقلية الرجل الترك فى آسيا الوسطى فى ذلك العصر .



وهكذا يبدو لنا أن النقوش التركية القديمة الواردة من منغوليا تصور فترة ذات أهمية خاصة فيما يتعلق ببقعة الشعور التاريخى لدى شعب شرقى رحال ، بقى ردحا طويلا من الزمن بمعزل عن الحضارات المستقرة الكبرى ، واحتفظ بأشكال للتنظيم الاجتماعى والاقتصادى عتيقة ، ولم يستخدم الكتابة الا فى عصر متأخر .

لقد نشأ تاريخ البطل المتوفى مباشرة وتلقائيا عن الشعائر الجنائزية ثم اتسع وامتد فصار تاريخا لعصره . لقد بقى الانسان ، الفرد ، فى مركز التاريخ ، وعمره يحدد حدوده الزمانية . لكن لما كان الفرد فى تضامن وثيق مع المجتمع والأمة ، فان تاريخه هو أيضا تاريخ المجتمع والأمة . ومن هنا تفتح نوع من التأريخ ذو طابع قومى (ووطنى) صريح ، وهذه ظاهرة رائعة جدا فى القرن الثامن الميلادى .

مدرسة المصلحين أوسوانخ عن الفرصة التاريخية

ترجمة : عبد العزيز عبد الحق حلمي

لقد قيل كثيرا بأن الانسان اذا مارغب فى ذبوع اسمه ونباهة ذكره وتطلع الى أن يؤثر فى عصره أثرا نافذا أو ضئيلا ، ولا نقول بامتداده الى العصور التالية ، ينبغي أن يتوافر له من الشروط الضرورية مايجعل مولده فى اللحظة القوية كما عليه أن يموت فى الوقت المناسب .

واذا نظرنا فى سير انابهيمن من ذوى الكفاية والقدر ولا نقول العباقرة ممن تجلت مواهبهم ابان الثورة الفرنسية فكثيرا ما نلاحظ أن عددا كبيرا منهم دون أن نستثنى منهم نابليون نفسه كان من نصيبهم لولا الثورة أن يعيشوا حياة وضيفة القدر خاملة الذكر ، دون أن تنهيا لهم الفرصة لاختراق القشرة الاجتماعية والتغلب على الركود الاجتماعى الذى كان سيناوىء تدرجهم فى معارج الرقى ، فكثير من أعظم الرجال لم يكونوا سوى ثمرة للعصر الذى نشأوا فيه وتأثروا به .

كما نرى أحيانا ان من الشروط الضرورية الهامة التى تتوقف عليها شهرة الساسة أو القادة أن يموتوا أو على الأقل أن يختفوا من مسرح الحوادث ، فى الوقت المناسب، فلو أن لويس الرابع عشر كان قد توفى

فى سنة ١٦٨٠ ، ونايليون الأول فى سنة ١٨١٠ ونايليون الثالث فى سنة ١٨٦٨ وبيتان Pétain فى سنة ١٩٣٩ بل وهتلر فى سنة ١٩٤٢ لأصاب كل واحد من هؤلاء من ذبوع الصيت وعلو المنزلة ما يخالف تماما ما اشتهر به وعرف عنه ، ولكان فى نظر عدد كبير من الناس ، لا يزال محتفظا بهالة عريضة من المجد والقوة التى لاتقهر ، ولا نقول هالة العبقرية الخاصة التى لاشائبة فيها . ولكن شهرة كل واحد منهم تعثرت لسوء الحظ فى معارج الصعود الى قمته .

غير أننا لانود أن نرتاد هنا هذا الميدان الهين من التكهّنات ، فنحن انما نبقى نطابق أكثر دقة وتعقدا ذلكم هو ميدان المصلحين والمجددين فى مجالات الفكر .

المفاجأة دون استباحة :

علينا هنا أن نفصل فصلا تاما بين العلوم الفيزيائية وعلوم البشريات Humanities فالمشتغلون بالأولى يستمدون عادة أكبر عون لهم من اجراء التجارب التى تكشف لهم مدى صحة النتائج التى يصلون اليها واذا كان فى اقدامهم على مزاولة هذه البحوث قدر من المخاطرة أحيانا، فذلك لأنهم - مثل جاليليو - يخلون بالنظم القائمة ، دون عون كاف من التجارب التى يجرونها . اذ أن من مصلحتهم فى هذه الحالة الا يتحركوا حينئذ ولا يفجأوا الناس فى عنف بنتائج بحوثهم . فقد وضع اينشتين Einstein نظريته « فى النسبية (١) » وأكمل تنميقها قبل سنة ١٩١٤ ، ولكنها كانت أكثر قبولا وأعظم تقديرا بعد سنة ١٩١٨ لأن ماحدث « بعد الحرب العالمية الأولى (١) » من خلل واضطراب ، جعل الأذهان أكثر قابلية للاستجابة فى النظم الاساسية وحقائق الاشياء . ويمكن أن نسوق هنا أيضا حالة تكاد تكون مماثلة وهى النظريات الجديدة التى ابتدعها فرويد « فى بحوثه النفسية » (١) لولا أن هذه ليست من صميم العلوم الفيزيائية .

(١) زيادة لتوضيح مراد المؤلف (المترجم) .

أما التجديد فى المجال الاجتماعى فهو رهين وقته ويرتبط حتما بعصره ويجب أن تكون فكرته مختصرة فى نطاق الجو ذهنى العام .
 فى ميدان التأليف المسرحى لم يغال ترستان برنار **Tristan Bernard** حين قال : « ان على الكاتب أن يفاجئ جمهور النظارة بما يتوقعونه » .
 وتصديق هذه التزكية الى حد كبير على مايجاوز المسرح . فحينما تكون المفاجأة مما يوشك أن يتوقعه المرء ، فانه يرى فى تأييده للفكرة الجديدة أو على الأقل فى ادراكه لحقيقتها ما يملق أفانيته ويشبع غروره . ونظرا لأنه يشعر بأنه أسدى الى المجدد قليلا من العون فيما يدعو اليه ، فانه يغدو متضامنا معه الى حد كبير أو ضئيل ، كما يتجلى لنا هذا فى صورة أكثر وضوحا حين يمجّد بطلا من أبطال المسرح بله أدبيا من الأدباء .

واذا أخذنا مونتسكييه **Montesquieu** مثلا لنا فان سيرته تمثل لنا سيرة رجل ملائم للعصر الذى عاش فيه . ليس فحسب لأنه كان من السداد والحكمة بما لا يدفع به الى بلوغ النقطة الحرجة التى يدهض فيها العقائد السائدة وينقضها ولأنه كان لا يتجاوز هذه العقائد بفضل حاسته القوية نحو ماهو ميسور وممكن وبسبب منحاه الرصين فى المحافظة والابقاء على الأوضاع القائمة . ولكن يعزى ذلك الى أنه ولد فى منتصف الفترة الزمنية الفاصلة بين تنوير هنرى الرابع « على عرش فرنسا » ونشوب الثورة الفرنسية . وعلى هذا القياس كان من الممكن أن يظهر عدد كبير من أمثال لوثر **Luther** وكالفن **Calvin** قبل القرن السادس عشر لولا أنهم كانوا يفتقدون الظروف الملائمة لظهورهم .

وقد ظهر كارل ماركس فى اللحظة المناسبة ، بينما نجد أن موريللى **Morelli** منشئ الشيوعية الذى سبقه بقرن من الزمان لا يظهر بأكثر من سطرين فى معجمات التراجم . وكذلك نيقولا بارنو **Nicolas Bernaud** الذى ظهر قبل هذا التاريخ بمائتى عام (أى فى القرن السادس عشر) يجهله ثوار البروتستنت فى الوقت الحاضر .

العقوبة بعيدة عن الحقيقة :

لا نغالى اذا قررنا أن العاقرة فى المجالات الاجتماعية والاقتصادية ضلوا جميعا ضلالا بعيدا عن حقيقة عصرهم بل كثيرا ما غشت هذه العماية نظرتهم الى المستقبل .

فاذا عدنا الى موتسكييه الذى لا يزال له فى الذكر الحسن والمنزلة الرفيعة منذ مائتى عام ما لم تلحقه شائبة نجد أنه تورط فى كثير من الأخطاء التى نبه اليها معاصروه وعنوا بضبطها وتقويمها . ولكن أين لا بورت (١) Laporte ؟ وأين بونير (٢) Bonnaire ؟ وغيرهما ممن تناولوا كتاب موتسكييه بهذا النقد المنهجى ؟ ومن هو أبعد صيتا اليوم : فولتير Voltaire أم الراهب نونوت (٣) Nonnotte رئيس الدير ذو الضمير الحى؟ .

ولو لم يكن لكتاب رأس المال Das Kapital ذلك الأثر النافذ الذى ظهر فيما أقيم بعد وفاة مؤلفه من النظم الماركسية لما كدنا نستسيغ قراءته اليوم . وليس هناك من طلبة العلوم السياسية أو القانونية من ينهج فى كتابته نهجه أو يحاول أن يتبع طريقته فى إثبات مايتصدى له ، ذلك لأن متخنيه لا يقوون على المضى فى القراءة الى مثل هذا المدى .

ولكن ماركس كان قبل كل شيء الرجل الذى كان المجتمع فى هذه المرحلة من مراحل تطوره فى أشد الحاجة اليه : فان ما غلب عليه من قوة تدميرية عارمة وايمان بنهضة الانسان خارجا عن نظام الطبقات الاجتماعية انما حدا به الى ابتداع حقائق موضوعية ، فليس من الضرورى كما يقولون أن تكون « على صواب » مع الجهل بكيفية هذا الصواب ومداه ولكن من الضرورى أن تظهر بالنجاح .

ولدينا ما هو أقرب الى عصرنا وهو كينز Keynes الذى لا يدانى

(١) ملاحظات على كتاب روح القوانين ، سنة ١٧٥١ .

(٢) تصفية كتاب روح القوانين ، سنة ١٧٥١ .

(٣) أخطاء فولتير ، سنة ١٧٧٠ .

ماركس فى عبقريته ولكن كان لازدهار نبوغه وأصاله فكره أثر بالغ فاذا كان ماركس الرجل الذى شعر المجتمع بالحاجة اليه لكى ينذر بنهاية الرأسمالية ويعجل بانهارها ، فان كينز كان المجدد المنتظر الذى منح الرأسمالية بارقة جديدة من الأمل . فالأزمة العالمية الكبرى قد تولدت عنها أزهار الشر على صورة مذاهب يائسة متشائمة مثل مذهب « تمام النضج » Maturation وكان لزاما أن يظهر المبرر الذى يدعو الى الاستمرار بين تشدد الاتباعين فى تقديراتهم من جانب والتخريب الجذرى عند الماركسيين من جانب آخر ، وعند مواجهة هذه الأزمة المستحكمة صار النظر فى صحة الآراء المعبر عنها أو فسادها أمرا محدود الأهمية بدرجة كبيرة . فجوهر الأمر أن المذهب الجديد لابد من بقاءه وان يكون فى شكله وفحواه متماسكا بصورة معقولة ، بينما يتحتم أن يجافى الجلاء والوضوح مما ينذر بالخطر أو يدل على رغبة فى المصالحة ، وأخيرا يجب أن يصدر عن شخص له من المكانة ما يستوجب الاستماع له والانصات اليه .

ومع أن كتابات كينز تعج بالمتناقضات الصارخة والأخطاء الكثيرة المخالفة للواقع فان هذا لم ينتقص من عظم المهمة التى قام بها كاتبها . وكان غاية فى العبث ماحاوله الراحل ماتو (١) Mantoux فى التنبيه لى عدد بالغ من هذه الأخطاء ، والناحية الجوهرية فى الموضوع اطراد يقاء الرأسمالية فى سنة ١٩٦١ (٢) . فهل تطبق الرأسمالية حقا المبادئ التى وضعها كينز ؟ كلا ولكنها تعتقد أحيانا أنها تطبقها ، وتتبع فى أحيان أخرى طرقا تجريبية يتيحها فحص الأمل فى بقائها وهو الاعتبار الوحيد الذى لاغنى عنه .

تخلف كبار المصلحين :

ومع ذلك فانا لوسايرنا مسايرة دقيقة نظريتى النضج والفرصة فيما تذهبان اليه ، فسوف تتكشف لنا بعض الملاحظات الغريبة .

(١) النتائج الاقتصادية لمبادئ كينز - نشر جالجار - باريس سنة ١٩٤٦

(٢) هذا هو تاريخ كتابة المؤلف لمقاله (المترجم) .

فالمجددون يبدون متخلفين عن عصورهم ، على تقيض مايقال من أنهم متقدمون عليها .

فقد دعا روسو Rousseau الى العودة الى الطبيعة فى وقت كان المجتمع فيه قد بدأ فى السيطرة عليها ، وبالتالي غدا متباعدة عنها بفضل مآثله الطبيعة من ثمرات . وكان دعاة الثورة المثاليون فى عصره ممن ينزعون نزوعا قويا فيما يبدو نحو التقدم يتجهون بأبصارهم لآنحو حياة اجتماعية مستقبلية أقيمت دعائهما وفق مدارج التطور والارتقاء ولكن صوب الوراء متطلعين الى نوع من العصر الذهبى أو مرحلة طبيعية من المراحل البائدة فى تاريخ الجنس البشرى ، انه تكوص ينذر بادالة الطفيان وتقيض الحكم المطلق .

والى حد ما يمكن أن ندرج كزنيه Quesnay فى زمرة هؤلاء . فمذهب الداعي الى اعادة النظام الطبيعى يرتكز على أهمية الزراعة باعتبارها العمل الوحيد المثمر حقا . دعا الى هذا فى نفس الوقت الذى أخذت فيه الصناعة - التى رآها عملا عقيما - تشب عن الطوق وتسير سيرا حثيثا نحو التقدم .

وليس مالثوس Malthus بأقل من هؤلاء تناقضا ومفارقة . فقد أدلى بنظريته الشهيرة فى تحديد النسل كملاج للفقر والجوع ، وذلك فى اللحظة نفسها التى كانت قد غدت فيها عشرات المجاعات المفجعة عديمة الأثر الديمغرافى (على الأقل فى البلد الذى اتخذ منبرا لدعوته وسمى الى التأثير فيه) .

وتخلف ريكاردو Ricardo عن عصره هو من هذا القبيل ، فقد أدلى بنظريته فى الدخل والعوائد المتضائلة فى نفس اللحظة التى كان دخل الزراعة فيها على وشك أن يتضاءل على الرغم من تزايد السكان (وإذا لم يكن قد نقص فالفضل يرجع الى هذه الحقيقة ذاتها) ، وحين أخذت الصناعة فى النمو وتزايد دخلها تبعا لما تنتج من سلع .

وبعد ذلك بقليل حرص ماركس على اتباع هذا التقليد أو ما نطلق عليه طريق أسلافه المتخلفين .

واعمل ازدياد فقر الطبقة الكادحة Proletariat المشتغلة بالصناعة يطابق الفترة التي كانت قد انتهت (١٧٨٠ - ١٨٤٠) ولكن ابتداء من سنة ١٨٤٠ نفسها وماتلاها من السنين ، تكشف لنا البلاد الصناعية عن اتجاه مضاد وهو ازدياد قوة العمال الشرائية وبدء تحسن أحوالهم . أما فيما يتعلق بكينز فسوف يبدو تخلفه عن عصره بصورة أكثر وضوحاً دون ريب للأجيال التي تلي جيلنا .

ولعل في هذه العبارة الأخيرة مايزودنا بأصدق بيان لهذه المفارقة المطردة .

منظور اللحظة : The Perspective of the Moment :

إن جميع التقديرات التي سبق ذكرها فيما يتعلق بحكمنا على أبرز مشاهير الأعلام في القرنين الأخيرين إنما ترجع الى معلوماتنا الراهنة عنهم . غير أنه ما من واحد من معاصريهم ذهب في تقديره لهم الى ماذهبنا اليه .

ففي عصر كينزيه وروسو كانت المشكلة القائمة في بلدهما هي تقويض الحكم الاستبدادي الذي نظر اليه كنظام مصطنع قوامه الحدق والمداورة . وقد بدا للفرنسيين على هذه الصور لأنه كان قد أصبح غلنا تاريخياً (١) anachronism ولكن ما من أحد أصاب في حكمه على تقدم السلع المصنوعة التي أزعج ظهورها نوعاً ما المفكرين فتسنى لهم أن بقرنوها « بالترف » ومن ثم صارت من علائم الفساد والانحلال . وإذا كان كينزيه قد أتى بالجديد من الأفكار فذلك لأنه بفضل دعوته الى

(١) إن كلمة anachronism مشتقة في الأصل من كلمتين يونانيتين تعني أولاهما ana خلف أو وراء والثانية Chronos أى زمن . وتقيدان تاريخ أى حادث أو ما يتعلق به في غير الزمن الذي وقع فيه سواء قبله أو بعده . وأميل الى ترجمتها بالعلت التاريخي لأن فعل غلت من باب فرح معناه غلط والمصدر غلت يغلط استعماله في اللفظ الحسابي ولا بأس من استعارته لتأدية معنى الكلمة الانجليزية التي كثيراً ما ترد في وصف النظم العتيقة التي فقدت مبررات وجودها نظراً لتغير الظروف . (المترجم)

ازالة بقايا النظام الاقطاعى وتسف الحكم المطلق قد مهد الطريق للملكية الفردية وحرية الصناعة .

وبعد ذلك بجيل واحد أى فى عصر مالثوس لم يدر أحد بان المجاعات هى من ذكريات التاريخ أو على الأقل لم يتسن لأبعدهم نظرا أن يدرك نهاية هذه المجاعات فى وضوح يائل ماتتيحه لنا وسائلنا الاحصائية فى الوقت الحاضر . ومن جهة أخرى فقد كان الشعور بقدر معين من التماسك القومى — وهو احدى الظواهر الجديدة — على درجة من القوة تحول دون اطلاق طبقة النبلاء من تكاثر عدد العامة المعدودين من خدمهم . وكانوا يحسون بذلك دائما حتى أنهم الى ذلك الوقت كانوا يعتبرونه من النعم التى يحظون بها . والدور الأساسى الذى قام به مالثوس ليس فى نقضه لهذه العقيدة التى ظلت قائمة طوال عدة آلاف من السنين ، وانما فى تحويله لها تحويرا تاما . ولذلك فإن نظريته تعد أيضا ملائمة للوقت الذى ظهرت فيه . فقد قال للملاك ليس وزرا أتيتموه أن يعانى الفقراء من الشظف والشقاء ، ولكن هذا يعزى الى كثرة عددهم .

ولعل تخلف ريكاردو عن عصره يعد أقل وضوحا حتى الى اليوم . ففي الوقت الذى ألف فيه لم يكن سكان الريف قد قلوا قلة محسوسة . لقد بلغ عددهم ذروته أو كاد . لأن الدخل الصافى للملاك من ضياعهم الكبيرة كان لا يزال دخلا كبيرا . ولكنه فى صوغه لقانون عام فى اللحظة التى بدأ فيها هذا القانون يفقد أثره واستخلاصه للتنتائج المترتبة عليه حتى يمكن تطبيقها على المستقبل يكشف لنا على أية حال عن تخلفه عن عصره . واذا لم يكن ريكاردو — كما هو معلوم لدينا جيدا — على شاكلة غيره من المجددين الذين سبق لنا ذكرهم ، وانه كان دونهم تأثيرا ، فإن ذلك يعزى الى أنه لم يمس الى آخر الشوط فى نقض الآراء السائدة فى عصره .

ولنا أن نستشهد فى هذا الصدد بعبارة تافهة ولكنها قوية فى دلالتها ، قيلت فى رجل نابه ذى كفاية ومقدرة ، ولكنه منع نباهته لا يمد من ذوى المواهب الخارقة اذ نعت بأنه « لا يقدم على هدم شئ أو تقويضه » .

ولاشك أن هذا لا ينطبق على ماركس لأنه في اللحظة التي وضع فيها مؤلفاته ، لم يكن في وسع أحد في ذلك الوقت أن يلاحظ التحسن الطارئ على معيشة العمال مما كان قد بدأ في الظهور . وإذا كنا نلاحظ هذا التحسن في الوقت الحاضر ، فانه لم يتضح لنا الا أخيرا بفضل الأدوات والوسائل الاحصائية والقياسات المقارنة التي لم تسن جمعها أو تطبيقها في زمن ماركس ، وهذا التخلف الزمني لا يعزى فحسب الى الجمود التقليدي ولكن الى ضرب معين من المقاومة الاجتماعية . فان احساس العمال بما يعانون من شقاء احساسا كاملا كان متخلفا عن الوقت الذي غدا فيه هذا الشقاء حقيقة واقعة . وقد زاد من تبدل العمال في الشعور بشقائهم أن الطبقة المتوسطة كانت تحاول انكار وجوده ، بل كانت قبل كل شيء ترفض التسليم به .

ولكى نلخص هذا التحليل الموجز نقول بأن الأفكار من شأنها دائما أن تكون مختلفة بدرجة كبيرة عن زمن ظهورها ، فهي لا تظن الى الحقائق الجديدة الا بعد انقضاء فترة زمنية طويلة . وهي تصدر حكمها على الحقائق واحدة بعد أخرى ، دون أن تتخلص من معلوماتها السابقة . وكل بدعة مستحدثة عليها أن تظل فترة من الزمن تنتظر فيها ما يثبتها ويرسي دعائمها ، طبقا لعملية شديدة الشبه بالمتوسط المتحرك movable average في القياسات الاقتصادية . وعلى ذلك فالمرء ليس بحاجة الا الى أن يكون أقل تخلفا ، حتى يقوم بدور المجدد والرائد ، وحتى يفاجيء معاصريه بما يتوقعونه ، ولانقول بما يأملونه . ولكن لايزال من الضروري أن ننحو مبادرته نحو الاتجاه الصحيح .

الاحطاء الطاغية Forceful Errors :

ليس هناك من الصفات ما هو أضل في دلالاته من كلمتي : « حقيقي » و « باطل » عندما نصف بإحدهما مذهباً من المذاهب ، ذلك لأننا نحاول دائما أن نفرض هذا المعيار لقياس مدى الصحة في مذهب ما مما يورطنا في المنازعات الخاصة بالمدارس الفكرية المختلفة .

حقا اننا فى حالات معينة نعلم الى تصنيف الحقائق الظاهرة وفق مطابقتها لوقائع لوحظت ملاحظة صحيحة وبهذه الطريقة يمكننا أن تتلافى كثيرا من الأخطاء فى هذا المؤلف من المؤلفات أو تلك الخطبة من الخطب التى تلقى لتوضيح مذهب ما ، أو ذلك البيان المفصل للبواغى السياسية التى يتطوى عليها أحد البرامج السياسية . ومن الجائز أن نحكم على أن هذا المذهب أو ذلك من مذاهب الأحزاب أو الجماعات بأنه يستند على مجموعة من الافتراضات التى لا تطابق الحقائق الواقعة ، أو على أن مجموعة منتقاة من الوقائع أدى انتقاؤها الى تشويه الحقيقة أو طمسها . بل كثيرا ما يقوى المرء على أن ينشر عقد هذه الأوهام من ناحية منظورها الاجتماعى **Social Perspective** . ولانمد هذا جهدا ضائعا عديم الجدوى لأنه يتيح لنا أن تتلافى فى النهاية المداورات الكاذبة وأن نقلل من الأضرار الاجتماعية الناجمة عنها . بل لعلنا نسهم فى إقامة مذهب جديد أسلم بناء وأوضح نهجا .

ومن الجائز على أية حال أن تشكك فى هذه النقطة . ولكننا سنتناول فيما بعد مسألة المذهب الواقعى المعقول .

وفى الحق ان المذاهب كلها تشوه الحقيقة نتيجة لارادة سابقة . بيد أن كلمة ارادة فى هذا السياق لا تؤدى ما نغنيه أداء صحيحا . فليس هناك قصد متعمد « لاحداث هذا التشويه » ولكنه بالأحرى اعتقاد راسخ ، بل هو اعتقاد عن أمانة واخلاص . فقد يكون المذهب مستوحى فى الأصل من بيانات متعلقة بحقائق معينة يتفاوت حظها من الصواب ، ونظرا لأنه فى حاجة الى دعامة يستند عليها ، تبدو فى مظهرها أنها معقولة نسييا ، فانه ينتقى طواعية واختيارا من الحقائق ما يكسبه رصانة وتماسكا ويهيئ له من المبررات ما يتلاءم مع قوامه وفجواه . وذلك بطريقة تكاد تكون آلية ، تنأى به عن الأطراف صاحبة المصالح المختلفة .

ومن جهة أخرى فان من يلاحظ الحقائق فى جملتها فى عناية زائدة لا تحدوه فى ذلك سوى مجرد الرغبة فى المعرفة ، فانه يتعذر عليه أن ينشئ للمستقبل مذهباً جديداً . فهو لما يعانى من هواجس الشك وتأنيب

الضمير يهدم دائما كل ما يعمد الى انشائه ، كما لا يجسر على المضي في وضع تلك القضايا اليقينية القاطعة ، التي تستطيع وحدها أن تهيب له اعتقادا وطيذا راسخا . كما أن أول الناس اقتناعا ليس بأدناهم صعوبة ، انه ذلك الذي يملك وسائل النشر من أمثال مديري الصحف ومحريها وغيرهم .

وبين مجموعة الأخطاء التي ارتكبت نجد عددا معينا منها أسفر عن نتائج مجدية عظيمة النفع ، ويكفى أن يوضح لنا هذه الظاهرة قانون الترجيح إذا لم نجد لدينا من الأمثلة ما يدل عليها . فخريستوف كولومب كان يبحث عن التوابل ولكنه كشف أمريكا . ولو لم يكن غالبا عليه ذلك الحلم الأساسي لما قام برحلته قط . كما صنع الملاحون الأوروبيون الذين حاولوا فيما بعد في عناد واصرار أن يكشفوا عن منفذ بحرى صوب الشمال الغربى « للمحيط الأطلنطى » . وكانوا فى صنيعهم أشبه بالأطفال الذين يجدون فى البحث عن الكنز الضائع . وفى كلتا الحالتين أسفرت الجهود التى بذلت عن نتائج تخالف ما كان متوقعا حدوثه . ولكنها كانت نتائج ايجابية . وهكذا نرى أن العالم انما يتألف من عدد لا يحصى كثرة من الدونوجو (١) Donogoo

أما فى المجال الاجتماعى فيه من الارتياح والحيرة ما يرجح بكثير عن المثالىين السابقين . فالأخطاء الطاغية فى هذا المجال تكاد تكون القاعدة المطردة . فإذا كانت من الأخطاء الواهية أو تلك التى لا بسا الوهن عند التطبيق فانها تصطدم ببعض الحقائق المقررة فى النظام القائم . وإذا كان الأمر على النقيض من هذا ، وحفزتها دوافع عنيفة فانها تحطم ما يمترضها من الحواجز قبل أن يتهيأ للناس الوقت الكافى لاستتكار فورتها والتنديد بتهجمها . وعند ذاك يجد المجتمع نفسه فى ظروف جديدة مغايرة وذلك الى الحد الذى يتغير فيه وضع مسألة الخطأ والصواب تغيرا كلياً .

(١) كلمة دونوجو هى عنوان لقصة فرنسية كتبها جول رومان Jules Romains بمحاول فيها أبطالها من الرواد البحث من بلدة يتمصرونها فى غيبتهم ولكنها لم توجد قط (مترجم المقال الى الإنجليزية)

بل يبدو في بعض الأحيان أنه ليس هناك من حاجة ماسة الى تغيير شيء أو تعظيمه . فقد تعمد إحدى الحكومات الاستبدادية الى التجنى على خصم من خصومها الخطرين فتعامله باعتباره خائناً لها . وفي الوقت الذي تلاهقه فيه حكومته بهذا الاتهام يضطر حينذاك الى اقتصراف جريمة الخيانة . فإذا ما أراد أن ينقذ نفسه فانه يسعى كما يسعى كيرنسكى Kerenaky أو ناجى Nagy الى الالتجاء الى سفارة دولة معادية — أو دولة ينتظر أن تكون معادية لحكومته فيما بعد . ولعل هذا المتهم بالخيانة اذا ما تقطعت به الأسباب أو صار مهدداً بالقبض عليه أو برح به القلق على مصير أسرته وذويه أن يلتمس لنفسه مهرباً في بلد آخر ، وأن يبحث من أجل هذا على قدر من العملة يحصل عليها بطريقة مخالفة للقانون . فإذا ما اشتغل بمسألة العملة أو التجسس لصالح الأعداء فانه يؤكد بذلك ماسبق اتهامه به . وهكذا تخلق الحقيقة مقدماً .

والصعوبة الكبرى في المجال الاجتماعي هي في التخريب والتدمير أما معرفة ما اذا كان التدمير قد حدث بوسائل قانونية ومتفقاً مع الامام الصحيح بالحقائق الواقعة فان هذه مسألة ثانوية .

والأمر في جوهره هو أن يؤدي التدمير الى اقامة بناء جديد ، وقد يكون هذا من البساطة والسذاجة بحيث لا يحتل البقاء على حالته الأولى .. ولكنه وهو على علته كثيراً ما يكون أفضل من المنشآت السابقة وأكثر تلاؤماً منها مع عصره .

وبما أن النظم والأوضاع تتخلف دائماً عن المعرفة ، ونظراً لأن المعرفة تتخلف عن الحقائق كما رأينا ، فان كل ما يحدث للنظم والأوضاع من هدم وتدمير يكتسب قيمة ايجابية ويجعلها في صورتها الجديدة متينة البناء قوية الدعام ، يستعصى جانب منها على أن ينقض ، ويقلب رأساً على عقب .

المقصود أكثر أهمية من النتيجة :

ولكننا نصل الى حكم لاحق ، يتضح من تساؤلنا عما اذا كانت

الأخطاء التي اقترفت يعترف بها فيما بعد . هناك بصدد هذه النقطة قانونان يمكن الأخذ بهما بصفة عامة :

(أ) إذا كان التعرف على الخطأ لا يندرج بالتأثير في الحوادث المستقبلية ولا يقضى بصفة خاصة على النتائج التي تيسر الحصول عليها بفضل هذا الخطأ ، فإن البحث عن الحقيقة لا يصطدم بعوائق الأفكار المتحاملة مما تثيره المصالح أو الأهواء المختلفة .

ولو أن هذه ليست من مسائل الخطأ كما يستفاد من هذه الكلمة في مجال السياسة الاجتماعية فلنا أن نسوق هنا للتدليل على ذلك حالتين من الحالات التاريخية الشهيرة :

إن أشد الناس تشييعا للنظام الملكي في إنجلترا لما يعترضوا منذ وقت طويل على التسليم بأن العرش البريطاني قد اغتصبه وليم الفاتح اغتصابا في ظروف غير لائقة . وهذه الحقيقة تعد من الحقائق المقررة المسلم بها ، على الرغم من أن جميع الأسر الحاكمة والفروع التي تلتها وعلى الأخص الفرع الحالي منها ، تستمد حقها في العرش البريطاني بناء على هذا الاغتصاب . واغفال هذه الحقيقة إنما هو نتيجة لقاعدة معينة كما يرجع إلى ما يقال بأنه ليس هناك من سلالة الملوك السكسونيين مطالب بالعرش يمكن أن تتاح له فرصة النظر في حقوقه .

ومن جهة أخرى فإن قضية تروتسكي Trotsky الناجمة عن نزاعه مع لينين Lenin هي بسبب حداثة العهد بها يتعذر على الروسيين أن ينظروا لها نظرا موضوعيا . فمن الضروري من الوجهة السياسية في نظرهم لتلافى أي انحراف يخشى خطره أن تلتصق بالرجل تهمة الخيانة بعد خسارته لقضيته وطرده وتجريده . ولكن سيأتي اليوم الذي يعد فيه هذا الحذر والاحتياط أمرا لا لزوم له على الإطلاق .

(ب) إذا نفذ عمل من الأعمال السياسية الاجتماعية فإن الحكم عليه يستند إلى النيات والمقاصد الدافعة إليه أكثر مما يستند إلى النتائج التي يسفر عنها .

فالحجج الرصينة التى ساقها كارل ماركس فى كتاباته والاحصائيات الأساسية التى أوردها ، انما هى ضئيلة الأهمية لأنه دفع الى الامام حركة تحرير الطبقات العاملة دفعة لانظير لها . وان العقل حين ينظر فى التسلسل الدقيق لهذه الحجج التى يمكن أن تكون كل كلمة من كلماتها موضع بحث ونقاش ، ليمضى قدما الى النتيجة ، ويحكم على الطريق الذى سلكه المؤلف ، طبقا للهدف الذى وصل اليه ، وحين يقرأ الناس فى المستقبل كتاب رأس المال سيجدون فى مادته ما يحملهم على الابتسام استهزاء به ، أما فى الوقت الحاضر فلا يزال النقاش محتدما بشأنه بصورة جدية .

بل ان المتناقضات الكثيرة التى تتخلل مؤلفات أكثر الدعاة وأصحاب المذاهب لاتستريحى ابتداء مشايعها ، أو يردونها على اعتبار أنها مغالطات يسيرة . وهذا هو مايقوله لنا لوى ساليرون Louis Salleron عن آدم سميث Adam Smith .

« انه أول من وضع أصول علم الاقتصاد السياسى وسيظل أكثر علماء الاقتصاد شهرة . وهذا المجد له مايبرره ، فإذا زل قلمه ، أو كان يجهل تماما ماهية النظرية ، وكان يناقض نفسه فى كل صفحة من صفحات كتابه وفى كل مسألة يتصدى لها ، فإن هذه المساوئ الواضحة لتغير كثيرا من قيمة كتابه (١) » .

وهذه المتناقضات التى نوه بها اليوم لوى ساليرون فى انتقاداته النفاذة لم تحدث أقل حيرة أو ارتباك عند الأحرار فى عصر آدم سميث وفى بداية القرن التاسع عشر . فالناس كانوا فى حاجة الى رسول يدعو الى الحرية ، والأمر الضرورى هو الحكم العام ، فالقاعدة أكثر أهمية من الشكل حتى لو لم يكن للاهواء دخل فى هذا الموضوع .

وفى زمننا هذا اقترفت حكومات بعض البلاد أخطاء بلغت حدا كبيرا من الجسامة . ومع ذلك فانها لم تلحق الضرر بسيرة المسئولين

عنها من رجال السياسة الذين صدرت عنهم لأن هذه الأخطاء تسير في الاتجاه الذي ينتظره الرأي العام (١).

التخريب والتحرير :

وكما سبق لنا القول يتوقف تقدير عمل المصلح أو المجدد لا على ما قام بإنشائه وبنائه وإنما على ما قام بتخريبه وهدمه . وإذا سلمنا بقاعدة القصور والركود في المجتمعات كافة ، فإن ما يقوم به المصلح من تقويض وإطاحة يعد بحق أكثر أعماله أصالة وابتكارا ، ذلك لأن التخريب يمهّد السبيل لإنشاء صروح جديدة ، تتم إقامتها بصورة تلقائية آلية بمجرد اعداد الفراغ الملازم لبنائها ، وهذا يفسر لنا القاعدة التي تذهب الى أن كل مصلح من كبار المصلحين يعد محررا . كما أن المصلح يحرص على أن يعد لنفسه هذه الصورة إذا ما خاض حلبة السياسة .

(١) في فترة ما بين الحربين العالميتين تشددت حكومة الولايات المتحدة الأمريكية في المطالبة بالديون التي أقرضتها لحلفائها في الحرب العالمية الأولى ، مدتدة في ذلك إلى القانون ومتجاهلة نظام التحويلات الدولية . ولم يؤثر تخفيض قيمة الجنيه الاسترليني في سنة ١٩٢٥ في مكانة بولدين Baldwin لأن إقدامه على هذا العمل كان مطابقا للاتجاه الذي كان ينتظره الرأي العام البريطاني .

وفي سنة ١٩٣٦ قام ليون بلوم Léon Blum رئيس الجبهة الشعبية في فرنسا بإتصاص ساعات العمل وذلك في نفس الوقت الذي كانت فيه حركة التسلح في أوروبا قائمة على قدم وساق ، وفي نفس اللحظة التي زادت فيها الصناعة الألمانية ساعات العمل إلى خمسين ساعة في الأسبوع . وهذا الإجراء الذي قام به بلوم والذي لم يدرسه من الوجهة الفنية كان وخيم المآل في مصير فرنسا فيما بعد . غير أن الرأي العام الفرنسي لم ينتقد رئيس الوزارة المستول لأن عمله كان يدل على سخائه وسماحته .

وفي سنة ١٩٤٦ ألغى وزير التغذية الفرنسي نظام توزيع الخبز بالبطاقات قبل إجراء الانتخابات بأسابيع قليلة . وكان هذا الإلغاء مناقضا للحقائق الخاصة بمسائل التوزيع . وبعد انقضاء عدة أسابيع خلفه وزير آخر اضطر إلى إعادة نظام البطاقات في توزيع الخبز مع تخفيض الحصص المقررة لكل فرد عما كان عليه الحال في عهد سلفه ، ذلك لأن المستهلكين استخدموا الخبز في تغذية الغنم والشاء والخنازير . ومع ذلك فإن وزير التغذية السابق حين بعد هذه أشهر رئيسا للجنة الاقتصادية . ولم يتخذ أحد في إجراءاته السابق الذي أصاب الناس بالضيق والحنك والذي كان في ظاهره عملا يدل على المروءة والصفاء .

وفى هذه الحالة يعنى عناية طبية بأن يتجنب القول بأنه يصوغ أغلالاً جديدة لتحل محل الأغلال القديمة .

وقد فجر موتسكيه فقاعة الحكم المطلق بواسطة مبدأ فصل السلطات ، وأزاح فولتير نير التعصب ونادى روسو بإزالة القيود المصطنعة ابتداء من أقمطة الصغار الى أشد المواضع الاجتماعية وطأة وأعسرهما احتمالاً .

وحرر كيزنيه وآدم سميث الاقتصاد من اللوائح القانونية الخانقة والأهواء الحكومية المتعسفة ، وهما بتحريرهما للملكية الخاصة مهدا السبيل لاستحداث نظام استبدادى مزدوج يجمع بين قوة النظام الطبيعى وتحكم رأس المال فهياً بذلك للطبقات الكادحة نوعاً جديداً من الاسترقاق .

وقد حاول الاشتراكيون وعلى رأسهم كارل ماركس أن يقضوا على هذا الاسترقاق الجديد بعد ذلك بقليل . وفى سنة ١٩١٨ أطلقت سفينة المدفعية أورور *Aurora* نيرانها معلنة نهاية هذا الاسترقاق وميشرة بحرية الانسان ، بيد أن الانسان فقد فى نفس الوقت بعض الحقوق التى كافح طويلاً فى نيلها أو كان على وشك الحصول عليها ، ولعل أقدسها حقه فى تصدر الطليعة وركوب المخاطر وابتداع المبتكرات والمخترعات وحقه فى ارتكاب الأخطاء والتورط فى الزلل والسهو . ومنذ ذلك الوقت فصاعداً شكلت المجالس التى أخذت على عاتقها العمل على توجيه الشعب صاحب السيادة وارشاده وذلك الى أن يبلغ سن الرشد فى وقت لم يجد بعد ، وفى نفس الوقت عملت السلطة البيروقراطية على ترسيخ قواعدها وتدعيم سلطانها .

وعلى مستوى أقل شعر خروشيف *Khrushchev* بالحاجة الى ازالة أسطورة ستالين *Stalin* حتى يبدأ فى العمل الانشائى الذى اضطلع به .

وفى غضون ذلك الوقت نقض كينز فى العالم الرأسمالى الاعتقاد الجازم بنظرية التوازن الطبيعى ، وذلك بالطريقة التى أحسن الناس

بالحاجة اليها وفي اللحظة المطلوبة . ومنذ ذلك الوقت لم يعد هناك بأس من القول بتأكيد سيطرتنا على التوازن الطبيعي أو أننا لم نعد نؤمن به حتى اذا كنا نعتمد عليه الى حد كبير . والأمر الضروري هنا ليس التحرر في ذاته وانما هو في اعلان تحررنا وإيماننا بهذا التحرر لأطول زمن ممكن .

واذا كانت الجهود الجديدة نحو التحرر لاتزال ضرورية بصورة مطردة فليس هذا فحسب راجعا الى الرغبة في المبادرة الى صوغ قيود جديدة لتحل محل نظائرها التي حطمت وانما لأن الانسان لا يفرغ من شيء فزعه من مواجهة الحقائق في حركتها الدائبة . فغضم الأحداث يدفع به دائما نحو شواطئ جديدة وهو يحاول أن يرسو عليها ويوفق في هذه المحاولات . وما يتقرر من المذاهب الجديدة يجلب له مزيدا من راحة البال وطمأنينة الفكر . ولكن المذهب الجديد الذي ارتضاه وسكن اليه يتصلب تدريجيا حتى يعدو صخرة عاتية صماء . وسيأتي اليوم الذي يتحتم فيه اعادة النظر في هذا المذهب . وسوف تأبى آنذاك انكاره ونقضه ، حتى اذا عملنا على اتخاذ الاحتياطات الضرورية فيما يتعلق بالمسميات والمصطلحات . فنحن كلما واصلنا تمجيد الثورة السابقة فانما نعرض أنفسنا لأخطار ثورة جديدة عاتية لاتبقى ولا تذر .

التحرر الدائم :

وهذه الحركات التحررية كلها ماهي الا فصول متتابعة من الأحداث يناقض كل فصل منها الآخر ولا تقوى قط على أن تعود بالمجتمع الى حالته السابقة ، وفي خلال الزمن الذي استغرقته هذه الحركات ، ولنحدد بثلاثة قرون كانت هناك ثورة تحريرية أخرى تمضي في سبيلها في صورة مطردة ، تلك هي التحرر من الطبيعة مما تقوى على قياسه بتساؤل جهد الانسان ، وهذا يبدو في شكل أوضح في تخفيض ساعات العمل .

هذا وان كلمة «عمل» تعد من المصطلحات الحديثة كما أوضح ذلك ج. فوراستيه J. Fourastié ويرجع تاريخ ظهورها الى الوقت الذي بدأ فيه العمال النضال من أجل حقوقهم ، ولذا فان انقاص ساعات العمل

بعد من أهدافهم الدائمة . وليس ذلك فحسب بالنسبة للعاملين من ذوى
الأجور الذين يرون فى هذا الانقاص تخفيفا لوطأة التحكم فيهم ، ولكن
لمجاعة الفكرة العامة أو ما يسمى بالاجماع .

وإذا عددنا هذا الهدف من الأهداف التقدمية فإن ذلك لا يعزى
فحسب الى ارتباط انقاص ساعات العمل بالتححرر من الطبيعة التى يتعذر
التخلص من نير تطورها البيولوجى الذى يسير الهونا فى بطء بالغ ،
ولكنه يرجع أيضا الى مسألة تحرر الانسان من الماضى ومن الأخلاقيات
التي صاغها الحكام فى العصور الماضية لتدعيم سلطانهم وضمان رفايتهم .
وقد نشأت عن هذه الأخلاقيات جميع الحكم المأثورة التى تنهى عن
البلادة والكسل مما يعد أصلا لكل الرذائل والتى تحض على الجسد
والاجتهاد وتذهب فى تمجيدهما كل مذهب . ولذا فإن الحاجة هنا
أيضا تدعو الى نقض هذه العقيدة وازالتها من الأذهان . وقد قال
ترستان برنار *Tristan Bernard* مستقصيا هذا المعنى : « ان المرء
لم يخلق للعمل والدليل على ذلك أنه ينهكه ويرهقه » . وقد وعث هذه
العبارة كل ما يمكن قوله فى هذا الصدد .

يبد أن العقيدة الجديدة حين تظهر الى الوجود فى أثر الضربة نفسها
التي قضت على سابقتها ، تغدو من الرسوخ والصلابة بما يهيء للأخذين
بها أن يتورطوا فى جسيم الاخطاء .

ومن هذه العقائد التى يستوى فيها اطرافها وموضوعيتها ، العقيدة
القاتلة بأن الآلة تقلل من مشاق العمل ولاشك أن الآلة تقوى على التقليل
من هذه المشاق لأنها اخترعت لتحقيق هذا الهدف . أما اذا كانت تؤدى
فعلا الى هذه النتيجة فهذا موضع خلاف لايزال الجدل محتدما بشأنه
الى اليوم . وتنكر هذه النتيجة أية نظرة فاحصة تلم بأطراف الموضوع .

كما أن الرجوع المضاد لهذه العقيدة عند كل من المحافظين والتقدميين
يتخذ أشكالا مختلفة ، فالمحافظون يخشون ما يؤدى اليه استعمال
الآلات من زيادة الفراغ عند الطبقات العاملة بما يسمونه أيضا كسلا
وتقاعدا . والتقدميون يخشون ما يؤدى اليه استعمالها من تفشى
البطالة .

وقد أقلق مونتسكييه ظهور طواحين الماء التي رأى أنها ستحرم العمال
اليديوين من أعمالهم . حسنا فقد حدث ما يشبه هذا قبل عصره عندما
رفض دقلديانوس Diocletian «امبراطور الدولة الرومانية القديمة»
استخدام احدى الآلات في رفع أعمدة معبد كان يجري انشاؤه . وقد
قال لمخترع هذه الآلة : « دعنى أطعم السوق » . وهذا الرد الغريب
الملفت للنظر ، يحمل فى ثناياه بذرة وهم شائع ظل غالبا على الأذهان حتى
وقتنا الحاضر ، على الرغم من النتائج التى أسفر عنها استخدام الآلات.
بيد أنا لا نستطيع أن نفهم كيف تقلل الآلة التى سبق ذكرها من كميات
الغلال التى يتيسر تزويد الشعب بها . اذ كان دائما فى مقدور دقلديانوس
أن يزيد فيما يهبه للعامة من القمح panem ان لم يكن من الملاعب
circenses التى يسمح لهم بمشاهدتها مجانا . أو أن يشيد معبدا
أكبر حجما يستخدم فى بنائه أولئك العمال أنفسهم ولكن مع الاكثار
من أعمدته . بل فى مقدوره أيضا أن يقطع المحررين أرضا تنتج مزيدا
من الغلال . ولكن هذا الوهم الخلاب الذى يزعم بأن الآلة تلتهم عمل
العامل قد ظل عالقا بالأذهان وسار عبر القرون والأجيال دون أن يفقد
شيئا من روائه وتأثيره . وظل يتخلل كل مذهب حتى قبل أن يتخذ
شكلا محدودا .

وهناك قلة من الناس ممن يدركون أن الانسان فى البلاد الغريبة
يعمل أكثر مما كان يعمل سلفه منذ قرنين من الزمان . ذلك لأن الطبقة
الحاكمة لا ترى ضرورة لاطالة الفكر والنظر (بين أفراد الطبقة العاملة) .
ولنا أن تلقى نظرة عاجلة على الاحصاءات كما علينا أن نتذكر بأن ٧٥٪
من الطبقات العاملة كانت من الفلاحين ، وليس للكثرة المطلقة منهم سوى
القليل من الأرض (ولذلك كان من المحتم زيادة أيام الأعياد) وعلى
أية حال كان مفروضا عليهم البقاء لفترة معينة بلا عمل ، وذلك فى فصل
الشتاء . وهى فترة تقرب أحيانا من سبات الشتاء عند بعض أنواع
الحيوان hibernation كما فى مقدورنا أن ننظر الى البلاد الحالية
الناقصة النمو والتى تقل فيها فرص العمل للأيدى العاملة ، وذلك فى

آسيا وافريقية بل وفى صقلية اذ أن هذه البلاد شواهد حية تمثل ماكان عليه الحال فى الماضى .

وسكان هذه البلاد الذين يعانون من نقص فى التغذية ويعجزون عن بذل الجهد الشاق يعيشون أو عاشوا فى توافق مع الأوضاع المحيطة بهم وفى نطاق امكانياتهم الفنية . وتتفق نسبة احتياجاتهم مع ظروفهم ، ونعدها احتياجات زراعية . ويدهش الأوروبى حين يرى الأفريقيين يذهبون الى المصانع لكى يعملوا ثلاثة أيام فى الأسبوع فحسب ، لأنهم يستغنون عن بذل أى جهد اضافى ، مادامت أجورهم فى هذه الأيام الثلاثة تكفى لقضاء احتياجاتهم . فما هو الرجح المضاد عند الأوروبى ازاء هذه الظاهرة ؟ انه فى البداية يعد أمثال هؤلاء الناس قوما من الكسالى الذين مرتوا على التراخى والدعة . ولكنه اذ كان تاجرا أو من أصحاب الأعمال يعبر عن رجحه المضاد لهذه الظاهرة بقوله : « علينا أن نبتدع لهم حاجات جديدة »

ولقد ضاعفت الآلة من احتياجات الانسان ، بل تخطت الزيادة فى سرعتها مالمديه من الوسائل لاشباع هذه الاحتياجات . بيد أن الوهم لايزال قائما على الرغم من هذه المتناقضات المتكررة .

ان شهرة سيسموندى Sismondi فى عالم الاقتصاد مع خروجه على المذاهب السائدة فى عصره لم تتضاءل بسبب نظريته الاقتصادية المبينة على ضغط الأزرار . فعلى نقيض هذا هناك أكثر من عالم من علمائنا المعاصرين من يرى فى هذه النظرية ارهاصا ملفتا للنظر يدل على بصيرة نافذة . ومع أن سيسموندى حاد عن الاتجاه الصحيح واسترسل فى اصطناع المروعة والشهامة فقد تسر له أن يمثل دور الرائد المبكر الذى يستشرف لما يقع فى المستقبل . وفيما هو أقرب الى عصرنا لانجد اقتصاديا يجرؤ على تحدى أنصار الوفرة Abundantistes اذ أن فى تبديد الأحلام وتسخيف الخيالات مايدل دائما على الغلظة والقسوة . ومادامت هناك نافذة مفتوحة تطل على المستقبل فعلىنا أن نكف عن اغلاقها حتى لو دل انقراجها على أنه أسطورة من الأساطير ، وحتى اذا

أدى دفع مصراعيها الى جرح أيدينا وتعويق مانتخذ من الاجراءات الملائمة .

مدرسة المصلحين :

يجوز لنا بالنسبة لأحوالنا الراهنة أن نحدد في عبارة واضحة المبادئ الهامة التى يتحتم على طالب الإصلاح أن يتبعها :

(أ) بدلا من أن يدقق النظر فى الأحوال الراهنة عليه قبل كل شيء ، أن يدعو الى شكل من أشكال التحرر . ولايهم بطبيعة الحال أن ينتقى منها شكلا معينا بالذات . فهذا متروك لبدايته التى تختار منها مانضج وآتى أكله ، وكان ادعى الى تأييد جمهرة يعتد بها من معاصريه وانضمامها تحت لوائه . أو اذا أخذ بوجهة النظر الترجيحية فان كثيرين ممن أدوا دورا فى لعبة الإصلاح خلال عصور التاريخ لم يوفق منهم الا من توخى الهدف الصحيح عفوا واتفاقا .

(ب) عليه أن يعنى بتجنب الوضوح وألا يفصح عن مقترحاته بشأن المجتمع الجديد فى عبارات بالغة الدقة والتحديد ، فدعاة المدن الفاضلة هم وحدهم أميل الى بسط التفصيلات والابانة عنها بمزيد من الشرح والاطناب ، لأنهم يأملون بهذه الطريقة التى تكاد تكون سحرية أن يعملوا على تجلية أفكارهم التى يثرونها عرضا واتفاقا ، وأن يأخذوا فى تبليغها الى غيرهم . وعلى كل من ينشد الإصلاح أن يبرز فكرته الأساسية فى التقويم وأن يطرز حواشيها بتأملاته وخواطره . ولا بد أن يجد الناس فى فكرته الإصلاحية « ماسد الرmq وييل الصدى » . كما يروى فى المثل . وسوف لايزال هناك متسع من الوقت لجمهرة القطيع أو لأقوى الأتباع وأكثرهم حماسة واخلاصا أن يصدوا ماعسى أن يقع من زيف وانحراف وان يحولوا دون اطراده أو الاسترسال فيه . فعند المضى فى انفاذ خطة الإصلاح ، قد يعدو هذا المروق مدعاة لتكدير الصفو واغلاق الخاطر .

(ج) وعلى المصلح أن يكون تحت تصرفه منذ البداية أكبر قدر ممكن من وسائل الاتصال . ويوضح لنا تاريخ التكنولوجيا أن كثيرا

من عباقرة المخترعين عاشوا حياة خاملة بسبب قلة ما كان لديهم من هذه الوسائل . ونحن بطبيعة الحال لاندرى سوى اخبار عدد قليل منهم وهم أولئك الذين كان بوسعهم أن يدلوا بأفصح بيان يكفى لنشر نبأ ابتكارهم وترويج مخترعاتهم .

ويتكشف لنا من هذا ان عددا كبيرا من جهاذة الاصلاح قيدتهم حتما ظروف ذويهم وشئونهم الخاصة ، لأنهم لم يجدوا من الوسائل ما يعبرون به عن ذات نفوسهم . ولم يكن العالم في زمنهم قد اصابه من الهزات والتقلبات ما يكفى للتغلب على ما بأوضاعه من الثقل والجمود .

انه لغاية في العبث أن ندلى عرضا بهذه المبادئ لأن مهمة المصلح تعد عملا تلقائيا ليس في حاجة الى نصائح مدرسية أو ارشادات يلقتها تلقينا .

التقدم العلمى متعلد ؟

لم يحرص كبار المصلحين في محاولتهم تقض العقائد الجامدة على الاغترار بالحقائق (أو الاحصاءات) والوقوع فى أحبولتها ، لأن من ينشد الحقيقة يتعرض دائما للزلل اذا ما اسرف فى استخدام الاحصاءات . وهذا يبين لنا أن المحافظين فى تصديهم للشئون الاقتصادية يصدقون بوجه عام فيما يوردون من التفصيلات ، ويبالغون فى وضع الحقائق موضع الاعتبار . ومن يلاحظ الظواهر الاقتصادية بصورة منتظمة ويتدبر وقائها خطوة فخطوة ، فان دراسته ستسفر حتما عن نتائج محافظة ان لم تكن رجعية . وفى هذه الحالة سيستوعب كل شىء فيما عدا الزمن .

اننا نواجه مفارقة عجيبة ، اذ نرى أكثر العقول تقدما وأنفذهانظرا تخصص العلم Science بأكبر قدر من التمجيد والتقدير وتنافح عنه مهما كانت الأحوال والظروف ، كما ترى فى العلم — ولها الحق فيما تذهب اليه — أعظم محرر للانسان . وهذا هو السبب فى أن العلم يرفع دائما أكثر المحافظين استنارة . ولكن سرعان ما يطرح هذا الموقف

لشايعة عقيدة راسخة اذا كان للموضوع صلة بمسألة اجتماعية . فعلم
الانسانية Humane Science ليس من حقه أن يستشهد به في هذا
الصدد . ولنسق قليلا من الأمثلة التي نستمدّها من فرنسا المعاصرة ،
ولاشك أنه يسهل تطبيقها على البلاد الأخرى . فان مشكلات التقاعد
والشيخوخة عموما ، وتحديد النسل وتعميم التعليم ، قد درستها كلها
هيئات ومعاهد متخصصة درسا علميا . ويستعان ببعض النقاط التي تعد
دعامة ضرورية لما يقترح لها من حلول . ولكن لا يخطر ببال الدعاة
المذهبيين أن ينتفعوا بهذه الدراسات لابتداع حلول تقدمية يتسنى لها
أن تصيب قدرا أكبر من النجاح . ومن الواضح ان هذا الموقف يبرر
ما يلقاه المصلحون من الاستنكار والتنديد على يد الغلاة من خصومهم
لأنهم لا يدعون مجالا للاختيار أحد أمرين (لا ثالث لهما) : اما تكيف
مضى أوانه ، عوقه المحافظون أو هدم يحور أساس المشكلة .

الامل لا يزال باقيا :

أو لامر اذا من مسامرة أولئك الثوريين في تنديدهم بالمصلحين
كافة ؟ لأن ما يتسم به هذا التنديد من عنف وصرامة انما يدل على
استشعار الخوف من السير في هذا الاتجاه . لقد تعالت اصوات المصلحين
التي يقررون فيها بأن الاشتراكية يمكنها أن تمضي قدما لأن مجتمع
الطبقة المتوسطة سبق أن أتاح لها هذه الفرصة في عدد معين من البلاد .

وموقف الانتظار هذا يهيئ للمحافظين فرصة ثمينة يناوئون فيها
الاصلاح . فينشأ عن ذلك من جديد موقف يؤدي الى أحداث ليست
مما لا مفر منه كما يتدع هذا الموقف لنفسه حقيقة مختلفة ملفقة .

أو نستطيع أن نرجو للمجتمع تقدما عن طريق اصطناع الوسائل
التي ثبت نجاحها في علوم الفيزياء ونقلها في سهولة ويسر الى نطاق
الميادين الاجتماعية ؟ .

علينا قبل كل شيء ان نعرض عن حكومة الاختصاصيين Technocracy
الذين يشترطون الحلول العقلية ، ويحرصون على فرضها فرضا .

ولا يكفي أن نقول بأن هذا الحل وهم من الأوهام . فانا اذا وضعناه موضع الاختبار فان ذلك قد يقتضى اقامة نظام من نظم الحكم الاستبدادية التى قد تؤدى فى النهاية الى أوخم العواقب وأشد الأخطار.

ومع ذلك فان أولئك الذين يناضلون بدورهم من أجل تقدم العلوم الانسانية *Humane Sciences* قد يفلحون فى يوم من الأيام أن يحولوا المدينة الفاضلة التى يتخيلونها الى حقيقة واقعة . فلا شك أنه لا يكفي أن ندرس وقائع الأشياء وأصولها وان ندرك ما تمدنا به من حقائق فقد يصدق المثل القائل بأن السعيد هو من فى مقدوره أن ينفذ الى العلل الخفية للأشياء وان يستكنه اسرارها *Felix qui potuit rerum cognoscere causas* ولكن السعيد لا يعنى ذا الفاعلية والاختدار . ولا يتيسر القيام بشئ فى المجال الاجتماعى مادامت الحقائق والمعرفة لم تنتشر انتشارا كافيا . بيد أن كل ما يؤدى الى هذا الانتشار يخلق قاعدة وطيذة ويهيه فى نفس الوقت الظروف التى تساعد على التقدم خطوة الى الأمام .

انه ما من شئ فيما يبدو يتعرض حقا لما يقام فى سبيله من الحواجز والموانع . فهل مما تختبر به الروح التقدمية اعاقا كل تقدم فى مجال التقدم نفسه والقطع بأن الانسانية الجديدة لا مناص من أن يصحب مولدها غصص وأشجان ؟.

صحة الإنسان وكماله

ترجمة : الدكتور رمزي مفتاح

إذا سأل سائل ما هي الصحة ؟ وما معنى أن يكون الإنسان صحيحاً معافى ؟ فلا ريب أن أول ما يتبادر إلى أذهاننا جواباً على هذا السؤال هو نفس ما قاله القديس أوغسطين حين واجهته مشكلة الزمن النظرية ... « انى لأعرف جوابها إذا لم يسألنى عنها سائل ، اما إذا أردت أن أشرحها لمن يسألنى عنها ، فانتى لا أعرفها » . والشعور الذى يياده من يطمح الى وضع نظريات فى الحالين شعور الحيرة ، ولذلك أعتقد ان هذه الحيرة انما ترجع بادية ذى بدء الى مبيين أساسيين يمكن أن نختزلهما فى قضيتين : الأولى : ان فكرة الصحة ذات بنيان معقد ، الثانية : ان فكرة الصحة ذات بنيان متغير .

وليس فى مقدورنا أن نبني الدراسة الطبية للسلالة البشرية البناء الذى يتطلبه مستوانا التاريخى دون أن نمحص هذا التعقيد وهذا التنوع تمحيصاً جيداً . وسنحاول ان نرسم الآن الخطوط الأساسية لكل منهما .

لا ريب ان فكرة الصحة ذات مقومات معقدة ، وما نفكر في ناحية واحدة من نواحي الموضوع حتى نلاحظ أن الصحة تعرف في العالم الغربى فى النصف الأخير من القرن العشرين طبقا لمقاييس متباينة تباينا تاما ، ولكل من هذه المقاييس نصيب من الصحة والثبوت .

وأول هذه المقاييس المقياس الذاتى أو مقياس الاحساس . والذي يفصل فى الحالة الصحية هنا هو نفس صاحب هذه الحالة ، وهو يفعل ذلك استنادا الى احد حكيمين أساسيين وهما قوله : « أشعر انى بصحة جيدة » ، أو قوله « أشعر انى مريض » فالحكم الفصل هنا هو « الشعور » الذى يحس به الانسان فيما يختص بحياته - انه « شعوره بنفسه » ، ومادام الانسان « كائنا يحس بنفسه » فله أن يحكم على نفسه بأنه سليم معافى . فمن هو المريض اذن ؟ لقد أجاب فون فايتسكر عن هذا السؤال بقوله « المريض هو الذى يذهب الى الطبيب » ووراء التفاهة الظاهرة فى هذا لقول حقيقة صائبة ولكنها ليست الحقيقة الكاملة ، فقد يكون المرء مريضا حقا أو يكون معافى دون أن يدري . وقد يعتقد أحيانا ما يناقض الواقع ويحس به فيخطئ تقدير حالته ، التى قد تكون بالغة الخطر تستدعى اتخاذ شتى الوسائل الخاصة .

ولقد أثرت العلوم الغربية - وهى عدو المقاييس الذاتية منذ نشأتها - ان تتمسك بمقياس موضوعى . وفى فصل من أكثر فصول كتاب « الجسد » لأبقراط اثاره للجدل ، وهو الفصل الخاص بالفحص الطبى (١) ، نجد أن مقياس علم الطب هو « الشعور الذى يشعر به الجسد » . وكان هذا التمسك بالاحساسات الجسدية على تباين طرق فهمه والنظر اليه هو القاعدة الأساسية فى الطب عند الغربيين ، وبقي كذلك فى نظر الكثيرين الى الآن . وعلى ضوء هذا الهدى فإن الطبيب

(١) كتاب الجسد لأبقراط Corpus Hippocraticum
والفضل الخامس بالكشف الطبى هو De prisca medicina l. i. 588-90

الذى يعمل على اساس « علمى » يقطع بأن الرجل سليم الصحة عندما نحصه على أساس أنه « موضوع مدرك حسيًا » .

على أن « الموضوعية » فيما يختص بالصحة يمكن أن تستند الى وجهتى نظر متباينتين تماما :

الأولى : مورفولوجية أو تكوينية ، والثانية عاملة ، ديناميكية ، وظيفية .

فاذا أخذ الانسان بوجهة النظر التى سميتها مورفولوجية ، فانه يحكم على الانسان بانه مريض اذا كان فى جسده تشويه أو عيب ظاهر (تغير فى تكوينه يرى بالعين المجردة أو يرى بالمجهر) أو تغير فعلى عما ينبغى أن يكون عليه الجسم البشرى . وعلى هذا فالصحة هى حالة الجسم الحى التى تعتبر طبيعية أو عادية من الناحية المورفولوجية . ومعنى « طبيعية » هنا انها خلو من « الاصابات » كالاصابات التشريحية التى ذكرها مورجاني Morgagni أو « اصابات الظية » التى ذكرها فرتشاو Virchow أو « الاصابات الكيماوية الحيوية » التى ذكرها بيترز Peters أو « الاجسام الغريبة » : الحصاة - السم - الجرثومة المرضية . ولعل التصوير بالأشعة فى نسق منهجى متتابع (كتصوير المجندين والطلبة ... ومثل ذلك) هو أقوى الأمثلة ايضاحا لهذه الطريقة فى فهم الصحة والمرض .

ولكن الأمر يختلف حينما تكون « موضوعية » المقياس المميز من النوع الوظيفى ، فالرجل الصحيح فى هذه الحالة هو الذى تبدى وظائفه الحيوية كفاءة يقال عند الحكم عليها انها « طبيعية » . وهذه الكفاءة ، والمقياس الذى يحكم عليها بمقتضاه يمكن ارجاعها الى ثلاث حقائق : (١) الوظيفة الخاصة بمختلف الاعضاء والأجهزة التى يتكون منها الجسم البشرى (« اختبارات وظيفية » للدورة الدموية ، والكلية ، والجهاز العصبى ، وما الى ذلك ..) (٢) كل نشاط الفرد فى البيئة التى يتسبب اليها (السلوك - العمل المهنى - الخدمة العسكرية) (٣) عمل الفرد أثناء حياته (خلقى ، أو عقلى ، أو فنى ، أو

سياسى ... وما الى ذلك) ويبدو الانسان فى كل هذه الحالات فى نظر الفاحص حقيقة واقعة ، عاملة ، منتجة ، أو خالقة مبدعة .

ففكرة الصحة اذن ذات طبيعية معقدة . ولندرس على سبيل التمثيل والتطبيق فقرة غريبة كتبها « كانط » - قال :

« اننى أعانى ضيقا وهفاتا فى الصدر (١) لم يترك سوى حيز صغير لحركة الرئتين والقلب ، مما جعل فى طبعى وسجية نفسى جزعا من الأمراض ووسواسا ركبني منها بلغ بى فى سالف الأيام مبلغ الكره للحياة . ولما فكرت فى أن علة قلبى قد لا تكون سوى أمر آلى لا يمكن ازالته . قر فى روعى أنه ينبغي لى ألا أجزع من جرائمها ، وبذلك ران على ذهنى الصفو والبهجة رغم ان الضائقة ما برحت تجثم على صدرى ، واننى لأبدو فى الناس سهلا طليقا على سيجتى ولست ابدى الطبع القلب الذى هو سمة أصحاب وسواس المرض ، وكما أننا فى الحياة نشعر بالسعادة بما نفعله فى حرية مطلقة أكثر من سعادتنا بالذى نجد فيه البهجة والفرحة، فكذلك يستطيع العمل العقلى أن يقيم من الاحساس الحافز بالحياة قوة تغلب على العوائق الناشئة من الجسد وحده . وقد استمر الضيق لأن أسبابه كامنة فى تكوين جسدى ، ولكنى حين صرفت اهتمامى عن هذه الأحاسيس كانها ليست أحاسيسى ، افلحت فى أن أصد أثرها فى تفكيرى وفى أعمالى » (٢)

والفقرة هامة مثيرة للتفكير. فلندع الآن جانبا تعليق كانط - الذى يمكن أن يبنى عليه بحث كامل فى علم الاثروبولوجيا الطبية ، ولنسأل سؤالا بسيطا : هل كان كانط وهو يخط هذه السطور صحيحا أم عليلا ؟ وتوقف جواب ذلك على وجهة نظر السائل ، لأن احساسات الصحة (البهجة والشعور بالحرية) فى حقيقة هذا الانسان ، ايمانويل كانط ، الفردية ، متفقة زمنيا مع احساسات المرض (الضغط على

(١) أى مرض انخفاض نظام الصدر . (المترجم)

(٢) نبلا من الألمانية : الفصل الأول من الجزء الثالث من كتاب :

Der Streit der Facultäten

الصدر) ، وما فى جسده من شذوذ واضح (تشويه الصدر - قصور جهاز التنفس وجهاز الدورة الدموية فى اداء وظيفتهما) يقع مع تفوق لا يقل عنه وضوحا فيما نستطيع أن نسميه « الانتاج الذاتى » لهذا الفرد (مؤلفات كانط واستطالة عمره) . ولارب فى ان حقيقة الحالة الحيوية التى نسميها الصحة ، والفكرة التى تكونها عن هذه الحقيقة، ذواتا تركيب معقد .

ولست فكرة الصحة معقدة فحسب ، ولكنها تختلف أيضا تاريخيا كما سبقت بالقول ، فان ما كان يعتبر مرضا فى موقف تاريخي بعينه ، يجوز أن يعتبر فى موقف آخر لونا خاصا من ألوان الصحة . وفوق ذلك فان طريقة فهم معنى « الصحة » تختلف باختلاف عقلية الانسان ، وتختلف من ثم باختلاف الزمان والمكان .

فحالة الذهول التى يقع فيها الكاهن الساحر فى بعض المجتمعات البدائية فى سيبيريا تعتبر وضعا « طبيعيا » فى حياته ، فهو فى نظر رفاقه رجل غير عادى ولكنه ليس بالرجل المريض . ولكن ما هو الرأى الذى تراه فيه الأوساط الراقية فى أوروبا أو فى أمريكا : رجل يؤكد تأكيدا قويا ، وليس على سبيل التدليس ، انه انتقل الى بلاد بعيدة خلال استغراقه فى الغيوبة وسيطر على النار والجن ؟ وأى رأى يستحقه ممن يتعاملون معه ؟

وتفسير معنى الصحة والمرض يختلف من جهة أخرى تاريخيا . فالمرض عند الاشورى - طبقا لاشتقاق الكلمة من التطور اللفظي المعقد الذى تدل عليه كلمة « شرتو » - يفهم منه ان الرجل المريض مدنس أدبيا ودينيا . اما الاغريقى القديم ، فكثيرا ما كان يعتبر حالة المرض حالة دنس جسدى ودينى فى وقت معا وهى فى لغتهم « *lyma* . أى استرخاء ووهن و « *miasma* » أى تلوث وتدنس . فكان معنى « الرجل الصحيح » فى كلتا الحالتين معادلا معنى النقاء أو الطهر . وكيف نستطيع أن ننسى - عندما نجابه بهذه المفاهيم لمعنى الصحة والمرض - ان الشعور الرومانسى المزهف يعتبر التعبير الدال على المرض « *sickness* » مرادفا للامتياز ؟ *distinction* (انظر Novalis) فكان

الرجل الرومانسى يعتبر المريض الذى يستطيع من الناحية «النفسية» — أن يحتمل مرضه الجسدى أنقى وأطهر كثيرا من أعظم الناس ثباتا وجلدا فى عافيته الكاملة .

إن فكرة الصحة ، بالنسبة لحياة الانسان ، وعلى حسب ادراك العقل البشرى إياها ، هى فكرة مرتبطة أصلا بالتاريخ بغير مراء ، فهى « مخلوق » يتغير بتغير الزمان والمكان . وقل من الأشياء ما هو أكثر حفا للتفكير من أن تتبع خلال العصور — من العصر الحجري القديم الى عصرنا الحاضر — مختلف مواقف النفس الانسانية من اسلوب الحياة الذى نسميه « الصحة » . وانى لأرى لزاما على فى هذا الحيز المحدود أن اكتفى بأن اذكر فى اجمال المواقف التى اتخذها الانسان فى العالم الغربى من عهد « الكمايون الكروتونى » *Almaeon of Crotona* الى عهدنا هذا .

وهذا العرض منهجى لا زمنى . وسأبدأ بتمييز أسلوبين من أساليب فهم معنى صحة الانسان ، أحدهما خاص برأى الطبيعيين فى الكائن البشرى، والآخر خاص بالأنثروبولوجيا الذاتية *Personalistic Anthropology* ^(١) وسأبين بعد ذلك فى كل هذه المفاهيم الخاصة بالصحة وجوه التناقض بينها ، التى تتفق مع موقفين آخرين أساسيين من المواقف النفسية : الموقف الكلاسيكى ، والموقف الرومانسى أو الـ *Baroque* حسب المعنى الذى وضعه « يوجين دور » *Eugene D'ors* لهذا الاصطلاح ^(٢) . وعلى هذا سنتجلى فى ثنايا التعبير عن هذا المنهج المزدوج للنظائر الأنماط الأربعة الأساسية من الفكرة الغربية عن الصحة .

(١) أى التاريخ الطبى للانواع البشرية على أساس قول القائلين بالشخصية الذاتية

(الترجم)

(٢) فى الأصل استعملت كلمة *Baroque* فى صناعة الحلى والجواهر المزركشة

ويتمد بها فى الفنون الأغراق فى الخيال أو المبالغة فى الزخرفة (الترجم)

ان حقيقة الانسان تفهم في فلسفة العصور الوسطى على انها وحدة مكونة من قوامين محركين متباينين من الناحية الميتافيزيقية : الطبيعة ، و « القرض العقلى » أو « الشخصية الذاتية » والأول باللاتينية *Natura ut quod* ومعناها الشيء الذى يصبح به الانسان انسانا ، وهو مجسوع العمليات التى يميز ويفهم فيها الكائن البشرى فهما ماديا أو جسديا ، ثم باللاتينية *Suppositum ut quod* ومعناها الشيء الذى هو الانسان نفسه ، وهو مركز أو مقر التدبر والقرض العقلى الخاص بالأعمال الحرة الذكية التى يصبح بها الكائن البشرى شخصا . فاذا كنت أهضم الطعام وأشعر وأفكر فما ذلك الا لأن القدرة، بل الضرورة التى تدعو الى الهضم والشعور والتفكير تتعلق بـ «طبيعتى» ، واذا كنت أهضم هذا الطعام أو غيره وأفكر وأشعر بهذا الشيء أو بذلك ، فهذه حقيقة واقعة تعتمد بطريقة من الطرق على مقر القرض والتدبر العقلى أو « المركز الشخصى أو الذاتى » الذى يقوم بتنظيم وتوجيه حركات طبيعتى بحرية تتراوح بين الزيادة والنقصان .

ولنتقبل الرأى القائل بمذهب الحقيقة الانسانية على اعتبار انه المنهج المنطقى المفضى الى الحقيقة دون أن ندخل فى مناقشات عن قضايا الاثروبولوجيا العميقة . واذا سلمنا بهذا فمن الجلى انه يمكننا أن نحدد فى تاريخ الاثروبولوجيا الغربية طريقين أو اتجاهين واضحين أساسيين، أولهما اتجاه الذين يرون ان الانسان « طبيعة كلية » و طبيعة فقط ولاشئ سواها ، وثانيهما اتجاه الذين يرون ان الانسان « حقيقة » هى فى نفس الوقت حقيقة طبيعية وذاتية ، أو على وجه التحديد مذهب « الطبيعة » الخالصة و « الذاتية » الخالصة معا .

ويرى أصحاب مذهب الطبيعة الاثروبولوجية الخالصة ان ما هو « حقيقة الانسان الواقعة » يستهلك ويستنفد فيما يقوم به الانسان من العمليات الجسدية أو الجسدية النفسية . فهذا المذهب اذن لا يرى ما لدى الكائن البشرى من « الشخصية الباطنية الذاتية » او يعتبرها

على أحسن تقدير ظاهرة خارجية من ظواهر طبيعته . وهو لا يرى الحرية والمسئولية والمبادئ الخلقية الا على انها خصائص وعلل الطبيعة البشرية ، ومن ذلك يستنتج انها ترجع من ناحية التكوين — بل ترجع اطلاقا ، بالنسبة للحقيقة الميتافيزيقية والأساليب السيكلوجية ، الى الحالتين الأساسيتين للطبيعة البشرية وهما الصحة والمرض ، فيكون استخدام الحرية استخداما منحرفا أو خبيثا نشاطا حيويا يختلف في مظهره عن الحمى أو القيء ولكنه شبيه بهما من الناحية الميتافيزيقية . فحسن السريرة اذن يمت الى « حسن الصحة » على قدر ما يمت اليه الشعور الجسدى بالسلامة والعافية .

غير ان مذهب « الطبيعية » في صحة الانسان قد حقق نفسه تاريخيا طبقا لقانوني الكمال اللذين ذكرتهما من قبل ، وهما القانون الكلاسيكى والقانون الرومانسى . فيحسن بنا اذن ان نفرق بعناية بين سلسلتين من المدركات أو المفاهيم التى تنتج من هذا التحقيق . ان العقلية الكلاسيكية تفهم الصحة على انها حالة طبيعية أو حالة توازن أو انسجام . ولعل أول رأى علمى عن نظرية « الطبيعة » الخاصة بصحة الانسان ، وهو ما قال به « الكميون الكروتونى » في نظرية تماثل القوى *isonomy of potencies* هو أقدم مثال يجمع بين الأصالة والبساطة من أمثلة ادراك معنى صحة الانسان ادراكا يجمع بين نظرية الطبيعة والنظرية الكلاسيكية في وقت معا . يقول « الكميون » : « ان الانسان الصحيح هو الذى يكون في طبيعته مختلف أوضاع التعارض أو التناقض (وسماها باليونانية القديمة *enanuosis*) متوازنة في انسجام وتناسق وهى التى يتكون منها الحار والبارد ، والرطب والجاف ، والحامض والحلو ، وسائر ما فى طبيعة الجسد الحيوانى من طاقات ويعادل نظرية الكميون عن التماثل في دلالتها الاثروبولوجية نظرية سلامة الصحة أو « المزاج الجيد » في نظريات ابقراط (وهو باليونانية القديمة « *eukrasia* ») رغم ان التوازن فيها قد لا ينسب الى « القوى » أو « الخصائص » الطبيعية (أى الحار والبارد وما الى ذلك) بقدر ما ينسب الى « الأمزجة » أو « الأخلاط » البدنية التى

تدعمها دعما ماديا . وقد لبث رجال الطب في الغرب الى قرابة منتصف القرن الثامن عشر ، أى أكثر من ثمانية عشر قرنا ، وهم يفهمون الصحة على انها التركيب السديد المتناسق للأخلاط أو الأمزجة في الفرد .

ولقد حاول افلاطون أن يذهب الى : « أبعد من إبقراط » كما ورد في فيدروس 270 c و في الحق أنه فعل ذلك ، لانه يذهب الى ان الانسان لا يمكن أن يكون في صحة جيدة بغير ان تكون الروح أو النفس على نظامها الأصيل السليم (١) ، فالفضيلة والصحة وصحة العقل تكون مركبا متحدا كما يقول افلاطون في فصل رائع في فيلبوس (٢) . ان مختلف مقومات النفس (اى المعتقدات والدوافع والاحساسات والمعرفة) اذا لم تقم العلاقة بين بعضها البعض على نسق سليم (وهو ما سماه باليونانية « eumetria ») فانه يستحيل على الفرد ان يكون ذا صحة سليمة . على ان افلاطون كما نراه في « فيلبوس » حينما ذهب الى أبعد من إبقراط ، اقتصر على ان يكمل مذهب «الكميون» وإبقراط في الصحة بفكرة النظام السليم للروح ، وهو على وجه التحديد التوازن والتناسق والتناسب الصائب المضبوط المقاييس . وليس من العسير أن ثبت ان في كتابات ارسطو أيضا صلة قوية بين فكرة الصحة والمذهب الخلقي المسمى باليونانية mesotes أى الرجل الكامل . والفضيلة بمقتضى هذا المذهب سجية مترفة الوضع والتناسب بين نهايتى التطرف المعيب في الزيادة أو في القصور (٣)

(١) استعمل إبقراط كلمة Sophrosyne بالغة اليونانية ومعناها اتزان النفس أو صحة العقل

(٢) توجد فقرات تشبه هذه أو تكمل ما فيها من المعاني في :

Gorgias 526 d جورجياس

Phaedo 89 d فيدو

Republic iii 408 e الجمهورية

Laws xii 960 d القوانين

Epistle x 885 c الرسالة

Nicomachean Ethics ii. q. 1109 - 20

(٣)

وفهم معنى صحة الانسان في آية صوورة من الصور على انه توازن متناسق بين القوى أو الخصائص التي تتكون منها طبيعة الانسان ، مازال تقليدا وعرفامتواترا في الطب عند الغربيين. واثبات ذلك بالأسانيد سهل ميسور ، غير انى لست الآن بسيل اثبات ما هو واضح جلى ، بل بصدد دعم النظرية الاثروبولوجية التي أشرت اليها بالحجج التاريخية الدامغة ، وأقصد بها العلاقة الأساسية بين الحرية والمسئولية والمبادئ الخلقية ، وبين معنى الصحة الذى يفهم طبقا لفروض الاثروبولوجيا الطبيعية .

واذكر الآن نبذة عن جالينوس Galen تجلو لنا جلاء تاما ما يسمى مذهب الطبيعة الهليني Hellenic naturalism قال : « ان الذين يحسبون الناس كلهم قادرين على التحلى بالقضائل لم يروا الا نصف الطبيعة البشرية ، ومثلهم في ذلك من يحسبون ان أحدا لا يستطيع أن يكون صادقا منصفا بمحض اختياره ، فلم يخلق الناس كلهم أعداء للحق ولا خلقوا كلهم موالين للحق ، على انهم ينتهون الى ما هم عليه الآن بسبب تركيب اجسادهم المزاجي^(١) . فالحمى ومناوأة العدالة ليسا على هذا الاعتبار سوى لونين من مرض نوعى واحد هو اختلال مرضى في امتزاج الاخلاط أى فقدان « المزاج السليم » . اما الخبير الطب باصلاح ما اضطرب من الطبيعة البشرية ، فهو الطبيب الذى يرى لزاما عليه أن « يعالج » ما فى الناس من عدوان واثم علاجا فنيا .

فهل نحن فى حاجة الى تذكير القارىء بأن هذا هو أيضا نفس المذهب الخلقى فى نظرية الطبيعة الحديثة برغم انه صيغ فى أسلوب آخر ؟ وقد أثبت لومبروز فى كتابه L' Uomo delinquente ان الجريمة نتيجة انحراف أو شذوذ جسدى ظاهر فى جملته . ويؤكد « فيرتشاو Virchow » ان سياسة الناس ليست الا « علم الطب على نطاق واسع » . وابن الطبيب ليؤمن ، منذ القرن التاسع عشر ، بأنه يستطيع

(١) الآثام عند جالينوس hamartomata هى الاضطراب فى الطبيعة البشرية فعلاجها من عمل الطبيب .

في المستقبل القريب ان يجعل الناس يتحولون الى الخير وبذلك يصبح «صانع الخيرين» . ويبدو أن العلوم الطبية الفنية في القرن العشرين تشق الطريق الى اتمام هذا المنهج (١) الرائع الجليل في عزم وثبات (مثل جراحة الاعصاب - علم الغدد الصماء علم الادوية النفسية - العلاج النفسى العميق - علم التناسليات التجريبي) .

والصحة وكمال الانسان عند أصحاب نظرية الطبيعة معينان متطابقان . فالكمال في الانسان يفهم عندهم على انه جسدى ، وعلم وظائف الأعضاء يشمل الاخلاق . وكثيرون من أصحاب المذهب الطبيعى البحث يعتقدون استكمال المذهبهم ان صحة الانسان ، ومن ثم كماله الكلى ، تقوم على التوازن وعلى التناسق ، او التناسب الداخلى والخارجى السديد فى طبيعته النوعية الفردية . كتب «كورت جلدشتين Kur Goldstein» منذ عهد قريب يقول ان قدرة الحى على «الاتزان» هى خير دليل يقاس به «سمو كيانه» وهذا الاتزان هو اختيار مركز حيوى متزن اتزاناً سديداً عند مواجهة الوسط الداخلى والخارجى (٢)

ويناقض هذا الرأى الكلاسيكى عن الاثروبولوجيا الطبيعية رأى آخر يمكن أن يوصف بأنه (رومانسى) أو كما يسميه «يوجين دور» : «باروك» ، هذا اذا جاز لنا ان نستخدم هاتين الصفتين (الرومانسى

(١) يكفى أن أتأمل للغارىء سطوراً قليلة من «جان روستان Jean Rostand» أحد المشتغلين بهلم الحياة قال «إن أطالة البقاء وتحديد جنس المولود وتلقيح الزوجة بعد وفاة الزوج وحل الأنثى بغير ذكر وتغيير الذكورة إلى الأنوثة والأنوثة إلى الذكورة ونحو الجنين فى العمل وليس فى أحشاء الأم ، وتغيير الصفات المصوبة قبل الميلاد أو بعده وتنظيم الأخلاق والطباع بالطرق الكيميائية واستحداث البقرية أو الفضائل طوع الادارة ، كل هذه تثير لنا الآن امعلا صائبه سيحتقها العلم فى الغد .

Inquiétudes d'un biologiste

انظر

فى سلسلة . Les Nouvelles littéraires, XII 1958] 20

(٢) Der Aufbau des Organismus (Hagg, 1934) . p. 314

وعلى ذلك فالصحة عند جلدشتين كما هى عند لوباروش Lubarsch وشيلنج Schilling وأشوف Aschoff وجروني Grote وغيرهم هى الأمن والتوازن والمرض، هو التلقى واختلال التوازن (المرجع السابق)

والباروك) على انها اسمان لوضع أساسى من أوضاع الفكر الانسانى وليس للاشارة الى أحداث تاريخية معينة عابرة . فكمال الطبيعة البشرية أو الكمال الكلى للانسان حسب رأى الرومانس فى نظرية الطبيعة لا يقوم على التوازن بل على عدم التوازن ، الخلاق المبدع . فهو ليس تناسباً منسقا بل عنف مكمل . و خلاصة القول أنه ينبغى الا يعرف بأنه « القاعدة الاصلية » أو « النظام الأساسى » بل بأنه « فوق الحالة الطبيعية » . واذا فهمنا الحالة الطبيعية على أنها توازن فحسب لاصبحت سوقية وابتذالا . ويبلغ الانسان ذروة الكمال ويسمو بمنزلة ويفدو سليما معافى اذا ما اعتمد على مقدرته ومواهبه .

ويعرف أفلاطون نوعين من الجنون تعريفا واضحا مميزا : اولهما الجنون المرضى أو الاختلال العقلى الرفيع 866 Timaeus ، و«الجنون المبدع» وقد قسمه الى أربعة أقسام سماها جنون النبوة ، والجنون الغائى أو جنون الطقوس الدينية ، والجنون الشعرى ، والشهوانى . والنوع الأول مرض من الأمراض ، والنوع الثانى يضى الكمال على الطبيعة البشرية . وعلى النقيض من المذاهب الواردة فى شارميد وفيلبوس ، وفيها ان كمال الانسان توازن وتناسق ، فان هذه الصفحات من فيدروس تنص نصا صريحا على ان الانسان لا يمكن أن يبلغ درجة الكمال الا اذا أصبح غير متوازن وذهب به الوجد والطرب كل مذهب (١)

ويقول شلنج نفس هذا القول بالرغم من البعد الزمنى الهائل بين تفكيره وتفكير افلاطون . فأعظم مهمة يقوم بها العقل البشرى ، وهى كشف القناع عن وحدة الوجود والعقل الميتافيزيقية، هى عمل لا يضطلع به الا العبقرى خاصة : ولا يستطيع الانسان ان يدرك غاية كمال طبيعته الا اذا كان « سليما » ... الا اذا أصبح غير متوازن لاستغراقه فى نشاط ابداعى خلاق .

فما هى الصحة اذن عند من يفهم كمال الانسان على هذه الصورة؟

(١) معنى الوجد والطرب فى اللغة هو الانفعالات النفسى والباطنية بمختلف ألوانها من حزن أو فرح .
(المرجم)

أمامنا وجهنا نظر جائزتان . فقد يعتقد الانسان في الواقع ان كمال الطبيعة البشرية الفردية يتطلب أو يشل الصحة ، اذا فهمنا الصحة على انها قدرة على عدم التوازن أو على التوسع والتشديد: فيقال للرجل انه سليم اذا كان في مقدور طبيعته - بغير ان يصيبها تغير مرضي - ان تفقد توازنها أو تتمدد الى غاية المدى الذي تتطلبه الصورة المجهدة المبذعة التي هي قوام الكمال . ويبدو ان سقراط كان يفهم صحة طبيعته الفردية بهذا المعنى عندما قال في « فيدو » Phaedo 99d ان يحثه المضنى عن الحق قد خلفه منهوك القوى . على ان المرء قد يعتقد ايضا ان كمال الانسان - وهو في نظر شلنج عمل الانسان السليم على روحانية طبيعية - لن يتاح له الا اذا فقدت طبيعته توازنها الذي الفنا ان نسميه الصحة ، أو بتعبير آخر لن يتاح له الا اذا اصبح مريضاً . وأمامنا مثلان واضحا على هذه الفكرة المتطرفة المتعسفة عن الكمال الانساني ، أولهما المعاناة الرومانسية للمرض (فالبطل الرومانسي يكون أبداً محموماً واهن القوى أو ذا عاهة) وثانيهما نظرية العبقرية التي تمخض عنها المذهب الطبيعي بعد الرومانسية وهي النظرية الكامنة خلف عبارة « العبقرية والجنون »

والعقلية الرومانسية أو « الباروك » ، على أوسع مفهوم هاتين الصفتين ، لا يمكنها أن تفهم معنى الكمال بغير « اختلال التوازن » . ولكن هل هذه العقلية خاصة بهؤلاء النافرين المثاليين أصحاب الوجدان المشبوب وحدهم ، الذين ألف الناس ان يدعوهم الرومانسيين ؟ ما أبعد هذا عن الواقع ! فهذا ارسطو الذي لا يكاد يعد من الفلاسفة الرومانسيين يرى أن النبوغ في حكم المستحيل بغير نصيب موفور من الغم والكآبة - بغير اضطراب معين في التوازن - بغير اختلال خاص في الأخلاق dyskrosia باليونانية Problem 954 b وقد كتب جوته ، وكان من أكثر الناس رزانة مترسماً هذه المرة خطي الفيلسوف الاستاجيري بعده بقرون (١)

(١) نسبه إلى مدينته Stageira في مقدونيا ، ويقعد أرسطو لأنه ولد بها (المترجم)

ان هذا العنصر ، عنصر السويداء
يقترن بالعبقرية الشعرية^(١)

فهل الكمال بغير اضطراب التوازن، هو في النهاية كمال فوق مستوى
البشر تماما ؟

— ٣ —

لقد آنس الانسان في نفسه منذ أصبحت المسيحية حقيقة تاريخية
شيئا أعظم من « الطبيعة » وحدها . لقد اعتقد دائما في نفسه أنه (ذات)
أو (مادة مفكرة) أو (روح)^(٢) . ان « الانسان » هو طبيعته
الخاصة . فاذا قلت « اتنى أشعر » أو « انى مصاب بعسر الهضم » أو
« انى منفعل » فهى عبارات لا اعتراض عليها من الناحية الميتافيزيقية أو
من ناحية النحو والصرف . فالانسان « هو » روحه وجسمه . ولما كانت
هذه حقيقة فانه يبدو ان لفظة (أنا) تكتسب عمقا خاصا اذا كان الكلام
المسند اليها مكونا من الأشياء الأخص والأقرب الى المتكلم ولم يكن
مكونا من خصائص طبيعته — أى الطبيعة البشرية — او من حقائقها
المادية . ومن أمثلة ذلك أن تقول « أنا هو أفكارى » أو « أنا هو
حبنى » أو « أنا هو حرتى » . واذا ادخلنا قليلا من التنقيح على نظرية
التعارض المنطقية المعروفة التى قال بها ج مارسيل G. Marcel بين
فعل être وبين فعل avoir لامكننا ان نقول ان الانسان هو « طبيعته »

(١) لما يختص بوظيفه السويداء في الاتروبولوجيا التى ومنها أرسطو وفى
التنبأت المتأخرة الخاصة بمشكلة البقرية في علم النفس ، راجع الهوامش فى
الصفحات التالية .

(٢) استميج القارىء في أن استخدم هذه الكلمات الثلاث بغير ان أدرس معنى
كل منها تاريخيا ومنهجيا . ولأنى أقصر على بيان أنى أقصد بكلمه الروح الإشارة إلى
الروح الذاتية الخاصة بكل فرد من بين الإنسان وليس إلى ما يسمى بالألمانيه geist
خاصا بالفلسفه المثاليه .

لأنها « فيه » وانه هو « شخصه » أو حياته الشخصية لأنه يعيشها (١) ويقول شيلر Scheler ان « أنا » و « أنا آكون » قد يكون لهما معنيان على مستويين مختلفين اختلافا كبيرا في حقيقة الانسان الذي ينطق بهما . او بعبارة أخرى ان طبيعة الانسان في نظر الاثروبولوجيا الشخصية الذاتية ، أى جسمه أو مختلف قواه الجسدية ، ينظمها نظاما موحدًا « مركز ذاتي شخصي » يسو فوقها . وهذا المركز هو مصدر الحرية والمسئولية ومناطهما . ان الرجل ليبلغ منزلة الكمال الأدبي ورفعة الروح عن طريق ما تقوم به طبيعته الفردية من اعمال ، غير ان هذا الكمال وهذه الرفعة ليس لهما من متات اصيل ولا شكلى الى طبيعته .

ولا يمكن أن يبلغ التناقض بين هذا وبين مفهوم نظرية الطبيعة اعظم من هذا . فحرية الرجل ومسئوليته عند الطبيعيين هما تعبير عن الطبيعة البشرية ، لذلك تعتمدان اعتمادا أساسيا على الصحة والمرض ، على حين ان المسئولية عند اصحاب مذهب الشخصية لا تعزى اصلا ولا شكلا الى طبيعة الرجل . وعلى ذلك فان اعتماده المسلم به على الصحة والمرض لا يزيد مطلقا على ان يكون اعتمادا جزئيا عارضا . وليس « سوء السريرة » في ذاته مرضا برغم ان المرض قد ينجم عنه ، وقد تكون الدوافع الاجرامية متمشية تماما مع أعلى مستوى للصحة وأكمل جمال للجسد . وليس لمذهب لبروزو من عدو تقيض أعظم من الرأى الذى تراه القصص البوليسية في الانسان وتعتمد عليه . وعلى العكس من ذلك فان أرفع منزلة من الكمال العقلى والنفسى سواء في الناحية

(١) ومن ثم يمكننا ان نقول لأنه « يقوم بها أو يؤديها » فالإنسان هو بالذات ، بأدق معنى الكلمة « ما يفعله من ذات نفسه بمطلق حريته » . وإلى اى حد يستطيع الإنسان أن « يكون » طبيعته؟ إنه في الزمن الحاضر يجعلها خاصة به ويتبناها . فمن الأمور الخاصة بى أن أقول « أنا نجمل الجسد » وبتقس هذا الاعتبار أقول « هذا خاص بى أنا » واثبتل هذا التحول الذى هو خلاص بى . أما فكرة الشخصية الثانية أو الشخصية الروحانية « Persona » في الفلسفة الحديثة فراجع بشأنها كتاب الأخلاق بقلم « شيلر Ethics » ومؤلف « زوبيرى X.Zubiri » المسبى

مشكلة الإنسان . 3 (1968) Index XII — The Problem of Man

الخلقية أو العقلية أو الفنية يمكن أن تجتمع وتتمشى مع سوء الصحة البدنية في أشنع حالاته ، ومن أمثلة ذلك حالة تيريزا اليسوعية ، وتيريزا ليزيو ، ونوفاليس ، وكاظم .

وكما هو الحال في نظرية الطبيعة الصرف ، لا يمكننا ان نفهم فهما تاما رأى أصحاب مذاهب الشخصية الذاتية في الصحة اذا لم تبين ونحدد في هذا رأى الوجهين اللذين ذكرتهما من وجوه ادراكه وفهمه ، وسميتهما الكلاسيكى والرومانى .

وهناك في الواقع مفهوم من مفاهيم معنى الصحة والكمال يجمع بين المذهب « الشخصى الذاتى » و المذهب « الكلاسيكى » . فالصحة والكمال في هذه الحالة شكلان من أشكال الحقيقة الانسانية مختلفان أصلا ولكن أحدهما غير مستقل عن الآخر . وقوامهما معا امتزاج عنصرين امتزاجا متناسقا : التوازن النفسانى والجسدى للطبيعة البشرية من جهة ، والاعتدال المتزن المنظم في ممارسة الانسان حريته الشخصية من جهة أخرى - فكمال الانسان يكون نتيجة امتزاج الصحة بالانزان . ولا يفهم الانزان هنا بمعنى تنظيم النفس تنظيما سليما بسيطا (وهو الذى يعبر عنه بالكلمة اللاتينية *emmetria*) ولكن بمعنى ممارسة الحرية الشخصية في رزاة وحسن تقدير . وقد قال الشاعر المنشد « فرى لوى دى ليون » Fray Luis de Leon وهو شاعر عظيم المنزلة من شعراء المسيحية في العصور الوسطى :

بالله دعنى تنبهنى من نومي الصيادح
بالشجى الفطرى من صدحها المرتجل
ولا توقظنى الشواغل والهموم
التي تلاحق أبدا

من يعيش خاضعا لمشيئة رجل آخر (١)

(١) كان فرى لوى دى ليون كلاسيكيا وزيناى شعره (وفضلا من هذا فإنه لم يكن ذوما كذلك ، كما بين داماس الونسو Damas Alonso في براعة) ولكنه كان في نفس الوقت شجاعا عزونا في حياته .

. ولقد كان فرى لوى دى ليون يستهدف الكمال المسيحى ويرغب فى الظفر به عن طريق الصحة والاتزان . فهل يفكر مثل هذا التفكير أولئك الذين يذهبون مذهب الرومانسية فى فهم الكمال الشخصى مهما تبلغ بهم الحماسة وفورة العاطفة ؟ وهل يودون حقا ان يوقفهم ترجيع الطيور ؟ أو لا يجدون أنفسهم عادة ايقاظا قبل أن تغرد القبرة تفريدة الصباح بغير أن يخضعوا لارادة غيرهم ، بل تحفزهم الى القيام باعمالهم الخاصة دوافع من اعماق نفوسهم ؟ ان كمال الانسان هنا يقوم على استغلال ما تتيحه له طبيعته ، أى مختلف ألوان طاقتيه ومواهبه - فى سبيل القيام بعمل نبيل عسير المنال يدركه ويرغب فيه ذلك «المركز» الذى هو وراء طبيعته ووراء جسده ذاته ، وهو مستقر حريته ومنه تنبع وتستفيض .

على انه يوجد هنا أيضا طريقتان لادراك العلاقة بين الكمال وبين الصحة ومن ثم لادراك معنى الصحة نفسها ، فقد يرى البعض ان استخدام العنف الخلاق المكمل عند ممارسة الحرية الشخصية ، وحالة اختلال التوازن أو عدم التمرکز فى طبيعة الانسان الذى يصحب هذه الممارسة عادة ، لا يتحتم أن يضر بالصحة وينال منها . بل ان ادراك الكمال حتى مع استخدام القوة انما يتمشى ويجب أن يتمشى مع مراعاة نظام الطبيعة مراعاة تامة ويتوافق معه ، بل هو فوق ذلك مطلوب لازم . وهذا هو الموقف العقلى والروحى للمتصوفين والنساک المسيحيين . وقد كتب اغناطيوس ليولا الى راهبة سألتها النصيحة فيما يختص بكمالها الروحى قال : يمكنك أن تفعلی الكثير اذا كان جسدك صحيحا معافى . اما اذا كان جسدك غليلا فلست ادرى ماذا يكون فى مقدورك أن تصنعى . فالرجل الكامل إذن ، او الذى يقرب من الكمال ، هو الذى يبذل صحته فى قضاء مهمة سامية دون أن يمرض ، والرجل الصحيح هو الذى تستطيع طبيعته ان تكون غير متوازنة وغير ممرکزة بدون أن تتأثر مرضيا فى كل ما يتطلبه منه الإذعان القسرى لهذه المهمة : أى مهمة القداسة أو البطولة أو العبد العقلی أو الفنى أو النشاط السياسى . وقصارى القول ان الكمال هنا هو نتيجة اجتماع الصحة والشهامة ،

ومرونة الطبع التى تستدعى فتلى ، وتهىء الحياة للسير فى سبيل غاية نبيلة عزيزة المنال طوعا واختيارا .

ولا يفكر كل انسان مثل هذا التفكير ، فقد كان « نوفاليس » وهو رومانسى متطرف يعتقد بالذات الشخصية ، ويؤمن بانه لا كمال فى هذه الدنيا لانسان بغير مرض ، وان الانسان اذا أراد أن يبلغ العظمة حقا ، وان يحقق بنجاح ذلك الجهد الطموح الذى يتطلبه من طبيعته الكمال الروحى لشخصه ، فلا ندحة له من أن يشعر بالتفاض التوازن الطبيعى الذى هو قوام الصحة ، وتصبح الحياة ضربا من ضروب الاعتلال والضعف فى العلاقة بين نفس الانسان وبين طبيعته . واستهدافك الكمال فى الحياة هو أن تعرف أنك مريض وتعرف كيف تستغل مرضك . وقد كتب نوفاليس يقول « اننا لا نعلم الى الآن عن فن استغلال الأمراض الا الزر ، ولعل الأمراض حافز لنا ، ولعلها أهم وأمتع مادة فى موضوعات تفكيرنا وتأملاتنا وأوجه نشاطنا . وقد لا نعدو الصواب اذا قررنا ان المرض عند نوفاليس وجمهرة من الرومانسين معناه ان صحة الانسان قد بلغت ذروتها ، على اننى قد سبقت بالقول ان الرومانسية يغلب ان تكون وضعا من أوضاع النفس والعقل ، لا حدثا تاريخيا محسوسا . وعندما قرر « فيكتور فون فيتساكر » فى منتصف القرن العشرين ان مرض الانسان هو « آهة يتأوهها المخلوق » وهو أيضا « تطور الضمير ونموه نتيجة حدث جسدى » وهو أيضا فى نفس الوقت « حدث جسدى نتيجة تطور الضمير ونموه » (١) ، بعثت كلماته مذهب نوفاليس الرومانسى الذاتى بعثا جديدا ونفشت فيه قوة أخرى .

على ان مذهب الشخصية سواء أكان رومانسيا أم كلاسيكيا فى

(١) كتاب: *Stücke einer medizinischen anthropologie*

طبع أرزنت وكراسكر — شتوتجارت ١٩٤٦ م ١٤٧

وكذلك كتب القديس أوغسطين باللغة اللاتينية فى هذا المعنى :

(En. in Psalmos c ii 6.)

اتجاهه يزداد على التدرج توطدا وثبوتا في الاثروبولوجيا والطب في القرن العشرين .

كان كل انسان يرى منذ خمسين عاما بغير أن يخالجه أدنى ريب — بل الأفضل أن أقول كان كل انسان يعتقد — ان الطب هو « علم الطبيعة » البحت ، والطبيعة المفردة التي لا تسند اليها أى صفة من الصفات . اما اليوم فيعتقد الكثيرون ويرون ان الطب مادام دراسة علمية فهو « علم الطبيعة البشرية » وينبغي ان يكون كذلك ، وعلى ذلك فانه علم خاص بطبيعة يميزها انها طبيعة كائن له شخصيته وهو الذى نسميه « الانسان » .

ان مفهوم نظرية « الشخصية » يتضمن الفكرة السائدة الآن عن الصحة ، وقد تبدو فيه هذه الفكرة أحيانا في صورة دينية عن عمد وتصميم ، وقد تبدو في صورة دينية عن اخلاص وصدق . وفي مؤتمر خاص بموضوع علاج الفرد (بوسى ١٩٤٨ Bussey) وافق بالاجماع اربعون طبيبا ينتسبون الى تسع دول واربعة مذاهب دينية على الرأى الآتى في صحة الانسان « ان للصحة معنى أكثر من مجرد الخلو من الأمراض . ان قوامها اتجاه الجسد والنفس والروح الى الخالق . وهى من أجل ذلك تتطلب منا أن نكون في وضع نشعر فيه بالمسؤولية والصدق والنزاهة وحرية الضمير والحب ، وقصارى القول انها رغبة في النظام الذى شرعه الله واقتناع به بغير قيد ولا شرط » . وقد يعبر عن العلاقة بين الانسان وبين صحته أحيانا بمزيد من الحرص والتأمل بطريقة قد لا نجانب الصواب اذا سميناهما سابقة للدين أو مقدمة للدين أو سميناهما الطريقة الانسانية . فقد كتب « ر . سيبك » R. Siebeck يقول « لا تكتمل الصحة بغير جواب مقنع لسؤال السائل : لأى شئ نريد الصحة ؟ فنحن لا نعيش لكى نكون أصحاء ، ولكننا أصحاء ، ونريد الصحة لكى نعيش ونتنج (١) » ، فهذا السؤال ، « لأى شئ ؟ » مرتبط بصحة الانسان تكوينيا ، وان لم يدخل في مضمونها . ان التطلع الى

(١) Medizin in Bewegung طبع شتوتجارت ١٩٤٩ ص ٤٨٦

غاية فوق الصحة لأمر مسجل تسجيلا لا مناص منه في تكوين صحة الانسان الجسدى والميتافيزيقى ، ولا بد لهذه الغاية من ان تعرض امام ناظره يوما بعد يوم اذ يراها في الحرية التى ينعم بها من له مثل هذه الصحة ، ويراها ايضا في عمله . ولما كانت طبيعة العلاقة بين الصحة وبين الغاية من نوع خاص بالفرد ، ومن أخص الأمور وأقربها الى الشخص ، فان الصحة لا يمكن ان تبلغ طائلا او تحقق مأربا الا اذا نظمت تنظيميا سديدا في سبيل بلوغ هذه الغاية ، وهذا ما جعل افلاطون يقول ان الصحة واتزان النفس أو صحة العقل ^(١) تتبع الفضيلة ^(٢) كما يتبع الالهة أحد حاشيتها (Philobus 632) . ان الصحة ، وهى مفهوم خاص بنظام الطبيعة ، واذن بنظام الطبيعة فى الانسان ، تتميز فى الواقع وتحدد تصبح امرا فرديا اذا كان الفرد انسانا ذا شخصية ذاتية أى له شخصية خاصة به .

واذا كان الطبيب عاملا على كمال الانسان وخادما لهذا السكمال فما هى رسالته ومهمته فى حدود مدركات الانثروبولوجيا التى تلتزم مذهب الشخصية أو الذاتية التزاما شديدا ؟ ان مذهب الطبيعة القديم والحديث - يعتبر ان للطبيب ثلاث مهام رئيسية : الأولى أن يشفى المريض ، والثانية أن يمنع المرض . ومادامت الأخلاق عنده من الأمور المتعلقة بالطبيعة فالمهمة الثالثة : « ان يصنع رجالا ذوى سريرة طيبة » ان مجتمعا مكونا من رجال سعداء صحاح الأجسام ذوى استقامة وذوى طبيعة صادقة أمينة على نفسها بفضل المعرفة الفنية والعلمية ، لهو الجنة المثالية للأطباء الذين يعتنقون المذهب الطبيعى كاملا ، وسيبقى جنتهم أبدا .

على أن الإنسان بالصدفة ليس طبيعة « خالصة » ، الى حد جعل الناس من أمثال « اورتيجا Ortega » يقولون على سبيل المبالغة

(١) وهو ما سماه باليونانية التديمة sophrosyne .

(٢) » » » » arete .

انه ليس فى الانسان «طبيعة» لأن كل ما فيه هو تاريخ^(١) . ان صحة طبيعة الانسان ، أى سلامة جسده وسلامة مواهبه العقلية ، يمكن أن تسير جنباً الى جنب مع « الحقد وسوء النية » فى دخيلة نفسه . وهذا يسبب شقاء الانسان وعظمته معا ، وان كان للحقد فى بعض الحالات مصير محدد قائم على أسباب بعينها ، بل يكون له ايضا شبه حاجة ضرورية الى الخلق المريض . ومن أمثلة ذلك تكامل العناصر التى تحدث الحالة المريضة المسماة فى علم الأمراض النفسية عند الانجلوسكسونيين « الجنون الخلقي » . ان أتم الناس صحة قد يكون غير مستقيم الخلق ، وأكثر الناس استقامة قد يعيش عمره عيلاً . وإن صورة ايوب لمائلة أمامنا سواء صورنا قصته تصويراً تمثيلاً أو لم نفعل . وفى هذه الحالة ماذا تكون المهمة الثالثة من مهام الطبيب ؟ وماذا عساه أن يفعل فى سبيل كمال الكائن البشرى الى جانب شفاء الأمراض ومنعها ؟

ان الانسان مكون من طبيعة ومن شخصية فى وقت معا . فهو من احدى وجهات النظر طبيعة شخصية ، ومن وجهة أخرى روح متجسد كما كان يقول زيوبيرى ومارسيل X. Zubiri - G. Marcel . ان مهمة معرفة انسان ما ومعاملته على اعتبار انه انسان تتطلب من المرء أن يفكر فى نفس الوقت فى الطبيعة البشرية على اعتبار انها « طبيعة وشخصية » متحدتان ومنفردتان وغير قابلتين للتجزئة . وإذا كان الأمر كذلك فلا ريب انه ينبغى ألا نخلط بين الانحراف الخلقي فى الطبيعة البشرية وبين الاختلال الجسدى فيها (مع اعتبار ان الخطيئة - فى الانحراف الخلقي - هى عدم توافق بين حياة الانسان وبين المعتقدات الخلقية التى يدين بها ، واعتبار العاهات والعلل فى الاختلال الجسدى تغيراً فادحاً فى الطبيعة) . فليست مهمة الطبيب أن يحو الآثام ويمنعها ، بل مهمته أن يشفى الأمراض ويمنعها . وينبغى على الطبيب أن يعرف « الانسان بجملته » ويعالجه ، على أن يكون ذلك دوماً من الناحية الجسدية ، والناحية الجسدية النفسية ، الخاصتين بكيان طبيعى وشخصى فى وقت

(١) والسؤال كما قلت تبير شديد المبالغة وليست نظرية محددة ، وقد عدل أورتيجا رايه هذا فى مواضع أخرى من كتابه .

واحد . أو ربما يحسن ان نسميها الناحية «الجسدية الشخصية» لذلك الانسان في مجموعه . فكيف يكون ذلك ؟ وما هو مسلك الطبيب اذا جوبه بالشؤون الذاتية الشخصية الخاصة برجل مريض ؟ اليكم وصفتي : ان الغايات الخلقية والمعتقدات الأساسية الخاصة بالكائن البشرى لا يمكن أن تكون ، وينبغى ألا تكون منفصلة عما يراه الطبيب وما يقدره وما يعمل ، ليس لأن مهنة الطب يجب أن تأخذ نفسها بأن تحكمها مجسوعة من القوانين الخلقية بمقتضى علم الأخلاق فحسب ، بل لأن المرض نفسه أيضا قد يكون في بعض الأحيان تعبيراً عن أمر خلقي خفى واضطراب في العقيدة في دائرة المسائل الشخصية السيكولوجية الخاصة بالمريض ، أو قد يكون المرض مسبباً لهما . ومع هذا فان الغايات الخلقية والمعتقدات الأساسية الخاصة بالحياة الانسانية ينبغى في نفس الوقت أن تبقى حرة لا يمت فيها الطبيب المعالج أو المشرف الصحى برأى قاطع أو فصل جازم ، بدعوى الحاجة الماسة الى مايعتبر في حد ذاته نشاط الطبيب . ويستطيع الطبيب - بل ينبغى عليه - أن يتعاون مع السياسى ومع عالم الدين والأخلاق . ولكن يجب عليه ، على اعتبار أنه طبيب ، ألا يقوم بعمل أيهم، بل انه لن يستطيع ذلك لو أراد . ان الأمور الذاتية الخاصة برجل مريض ، وهى حرته ومعتقداته الأساسية ينبغى أن تكون موضع احترام ورعاية عظيمة من الطبيب ولو كان بعيدا كل البعد عن الأخذ بهذه المعتقدات ، أو على الرغم من انه يعتقد بينه وبين نفسه أنه ينبغى أن يستبدل بمعتقدات المريض ما هو خير منها موضوعا . ان مهمة الطبيب تنحصر في أن يجعل المريض ينال الشفاء بغير أن تغير سجيته وذات نفسه في ناحيتين : الناحية الاجتماعية والناحية الذاتية الخاصة ، وهما ميدان عمل الطبيب في علاجه .

ولننظر الآن في الناحية الاجتماعية للنشاط الطبى - فهل يختلط الطب بالأخلاق في النشاط الاجتماعى ؟ ربما يكون ذلك صحيحا حسب العبارة التى قالها « فيرتشاو » «السياسة هى الطب على نطاق واسع»، ولكن ينبغى في هذه الحالة ألا يكون الفنى الذى يمارس مثل هذا النوع من «الطب» هو الطبيب بل يتولاه السياسى مبتدع المقاصد والمثل البشرية الجمعية ومنظمها ، ورجل الطب لا يستطيع أن يمارس سياسة

الناس وهو طيب . ولست أقول انه ينبغي عليه الا يفعل ذلك ، ولكن أقول انه لا يستطيع ، لأنه اذا فعل وتحول الى ابتداء وتنظيم الأهداف البشرية الجمعية أضاع بذلك كيانه .

قال « كريتشر » في الحفل الذى أقيم له بمناسبة اعتزاله العمل لستطيعه وكانوا من الغريين : « ليست الصحة العامة مسألة خاصة بالجراثيم قبل كل شيء ، بل يغب أن تكون مسألة مبادئ خلقية » . واذا استأصلنا شأفة الأوبئة الكبرى من هذا الكوكب ، فان قراره هذا يعتبر حقيقة عظمى قيلت فى وقتها المناسب . وكذلك يعتبر أن كريتشر طبيب الأمراض النفسية قد قام بواجب من أخص واجبات الطبيب عندما اتخذ هذا القرار . على ان كريتشر باعتباره طبيبا لا يستطيع أن يذهب الى أبعد من ذلك ، وينبغى عليه ألا يفعل . وليس من الواجبات المفروضة على الطبيب أن يضع النظم التى يعيش الناس بمقتضاها على أسس خلقية فى الواقع ، ويبين لهم ما هو أصلح لهم خلقيا من الأهداف والمثل الجمعية ، ويضع نظاما يمكنهم بمقتضاه الوصول الى هذه الأهداف ، ولكن هذه مهمة السياسى ومهمة رجل الدين الذى يعرى النفوس . وأنت اذا كنت مشيرا وناصحا لهذا السياسى تبين له للناس ما هو أصوب وأحجى فليس معنى ذلك انك اتخذت مهنته واضطلعت بعمله .

وهل تختلف وجوه الأشياء فى المحيط الخاص للنشاط الطبى؟ عندما يسدى الطبيب النصائح الخاصة بفترة ما قبل الزواج أو يصف للمريض للدواء أو يبين له النهج الذى ينهجه فى حياته فانه انما يتتبع ويقترح اغراضا حيوية جديدة بالنسبة للمريض الذى استشاره . ولا تكفى اليوم البيانات والمعلومات التى يستخلصها الطبيب من الفحص الجسدى والسمع والتحليل الكيماى والتصوير بالأشعة أو بالمنظار الداخلى ورسم الرسوم البيانية بالكهرباء . واذا أراد أن يقوم برسالة على أتم وجه فلا بد من ان ينفذ ببصيرته الى شؤون المريض الخاصة الشخصية، من الناحية النفسية والناحية الخلقية . ان ذكاء الطبيب وعزيمته لامناص لهما من أن يعمل فى المنطقة الغامضة السرية من مناطق الحياة ، وهى

التي تستقر فيها المعتقدات الأساسية وتنظم أعظم الأغراض والغايات ارتباطا بنفس المريض وذاته ، وبيت فيها . ولكن لماذا يفعل الطبيب ذلك؟ أيفعله ليستبدل بهذه المعتقدات غيرها اعتمادا على ما له من سلطة الطبيب على المريض الذي جاء يلتمس معونته ؟ من الطبيعي أن يفعل ذلك اذا كانت هذه المعتقدات مريضة ! اما اذا لم تكن كذلك فعليه أن يحترمها بكل ما أوتى من لباقة وكياسة ويسير بمريضه في طريق الشفاء وهو يراعيها ويحسب حسابها . اما اذا اتخذ أى طريق آخر فانه لا يصبح طبيبا بل متطفلا على الأخلاق ومضللا أو محولا للانسان عن مذهبه ، ولعل هذا أقصى اغراء ينزلق اليه ، أو يتعرض له ، من يمتاز من الأطباء بكفاءته الفنية والشخصية (١) . واذا كانت هذه المهمة التي لا مناص منها : مهمة « علاج الانسان بجملته أو في مجموعه » مهمة جسيمة مترامية الأطراف كما هو نص تعبير « فون فايتهساكر » ungeheuerlich فانها كما نبهنا اليها « ل . فان كريل » منذ ثلاثين عاما تنبها وضحا يمكن أيضا أن تكون ضلالا وتدنيسا وانتهاكا لحرمة الذات الانسانية (freventlich) وسمو منزلة الطبيب الأدبية تقوم على العمل بكفاءة فنية بغير أن تشوبه شائبة خلقية وسط هذه الأخطار التي يتعرض لها .

ولقد سألت هذا السؤال من قبل : اذا كان الطبيب عاملا على كمال الانسان وخادما لهذا الكمال فما هي مهمته اذا كان من أصحاب مذهب الشخصية أو الذاتية ؟ وجواب ذلك واضح : ان على هذا الطبيب ألا يأخذ نفسه بتحسين حال الناس على مسؤوليته الخاصة ، ولكن عليه بما يتحجه له علمه وفنه من امكان أن يحاول أن يتيح للناس الظروف والموارد وكل ما هو مستطاع نفسيا وجسديا كي يستطيعوا ، في يسر وسهولة وابتداع وهم يستخدمون صحتهم على أتم وجه ، ان يحيوا حياة أفضل . اما ما يتحجه له علمه وفنه من امكان فهو العلاج التقليدي : الصحة العامة - علم التغذية - جراحة الأمراض العقلية - علم النفس الاجتماعى الوقائى ، وما الى ذلك . ان رسالة الطبيب رسالة عظيمة ،

(١) فيما يخص العلاقة بين نشاط الطبيب وتضليله ، انظر كتاب ج. روف . كاربلو

El problema del seductor in Keikegaard.

وهي مساعدة الناس على ممارسة حريتهم ممارسة صائبة سديدة . ولكن الذى يفعل ذلك ، والذى يرى نفسه فى هذا الموقف الحرج موقف الفصل فى هذا السؤال الذى ذكرناه : « لأى شئ نريد الصحة ؟ » هل يستطيع أن ينحى عن نفسه ما تعانیه من هذا « الألم الممض » الذى تغنى به « جارسيلاسو » وانزله ازورين منزلة الحقيقة الواقعة ؟ ولقد اقتبست أكثر من مرة عبارات هذا الكاتب الكبير الواضحة العميقة المعنى : « ياله من ابد ، ابد سحق الغور من الألم والعذاب ! ان الجنس البشرى ليسير فى طريق التقدم سيرا عجيبا ، وسيقوم بأعظم التغيرات ثمرة ونجاحا ، على اننا سنجد دوما فى شرفة من الشرفات ، فى منزل من المنازل ، فى احدى المدن ، رجلا يعتمد رأسه بين يديه وقد ران عليه التفكير والألمى . وليس فى مقدور هذه التغيرات أن تزيل عنه ما يلقي من عذاب البرحاء » .

وسنحاول بتطبيق هذه الفكرة الموجزة على بحثنا هذا ، ان نتكهن بما ستكون عليه حياة الانسان فى المستقبل . سيكون رجل المستقبل سليم الجسم والنفس يقوم جسمه ونفسه بعملهما على أتم ما يتناهى انسان وذلك بفضل الجهود المتضافرة التى يبذلها الطبيب وبيئته الاجتماعية . ويستخدم هذا الرجل فوق ذلك ما فى كيانه من طاقة ومقدرة لتحقيق ما يطمح اليه من أعماله ومآربه الشخصية ، ولا تعتمد سلامة صحته على الحياة العاطلة المرحلة بل على الابتداع والانتاج ، مع الخلق الانسانى الرفيع والشمالى الغربى . على أنه لا يمكن أن يكون مخلوقا سعيدا ، وذلك لأنه حر ومنتج ومتبدع . وسيعرف المرح والسرور بلا مرأ ، غير انه سيظل آخر الأبد فى احدى الشرفات ، فى مدينة من المدن ، فى منزل من المنازل ، يسند رأسه أحيانا الى كفه وهو حزين مستغرق فى التفكير ، لا يستطيع شئ أن يزيل عنه ما يلقي من عذاب البرحاء ! وبقاء الألم المبرح فى طوايا النفس ورسوبه فى اعماق الذات وحدها ، وعدم امتزاجه بأوجاع الجسد ولا ازدياده سوءا من جرائمها ، وانه حين يحل بالرجل ينزل نزول ضيف عفيف فى طبيعته لا نزول علة مريضة ، أليس كل هذا أجل ما يمكن أن يسهم به الطبيب الآن وفى كل عصر ، فى سبيل كمال الانسان ؟ .

المراهقة في عصرنا الحاضر

ترجمة : الدكتور فؤاد زكريا

تهدف هذه الدراسة الى تعميق فهمنا للأسباب الرئيسية التي تتحكم في تحديد الخصائص المميزة للمراهقة في عصرنا الحاضر ، وزيادة ادراكنا لدلالاتها . ولما كانت الظواهر المتعلقة بهذا الموضوع مألوفة لدى القارئ ، فمن الممكن الاعتماد على تجربته الشخصية من أجل تكملة الوصف الذي سنقدمه ، وهو الوصف الذي يعدو بدون هذه التكملة مقتضبا أكثر مما ينبغي . ويرتكز هذا الوصف على بيانات وأبحاث وتلخيصات مستمدة من كتابات تنتمي الى بلدان متعددة ، وفيها من الاطراد والتجانس ما يوحى بنتائج لها قيمتها . وتوحى هذه الدراسات بخمسة نتائج تتبلور فيها حالة المراهقة ووضعها في العصر الحاضر :

١ - كان نمو المراهق ، فيما مضى ، يحدث في تلك السنوات القلائل التي جرت العادة على أن يطلق عليها اسم « فترة المراهقة » .. (ما بين سن الخامسة عشرة والثامنة عشرة) ، ولكن هذا النمو امتد باطراد خلال القرن الأخير ، وتزايدت سرعته باستمرار في الآونة الأخيرة . وهو اليوم يصل الى سن الخامسة والعشرين ، بل يتجاوز هذه السن في حالات كثيرة ومناطق عديدة ، كما أنه يشتمل ، في الاتجاه المضاد ،

على معظم الأفراد فيما بين سن الثالثة عشرة والرابعة عشرة ، ومع ذلك فقد ظل محتفظا بجاذبيته التى يمارسها على من يمرون بالفترة التى تسمى عادة « بالطفولة » . وهكذا حدث امتداد هائل لفترة المراهقة ، انعكس تأثيره بصورة واضحة فى تطور المفاهيم القانونية . فالإنسان الحديث إذن يقضى جزءا غير قليل من عمره فى المراهقة (١) .

٢ - ولقد جرت العادة على النظر الى صفات الاندفاع وعدم الاستقرار والافتقار الى الشعور بالأمان على أنها معايير للمراهقة . ولكن على حين أن هذه الصفات كانت من قبل مجرد انحرافات فى اطار سلوكي أشمل وأكثر استقرارا ، فانها الآن هى التى تتحكم فى سلوك الراهق . وهذا التغيير « ليس » نتيجة مترتبة على شيوع جرائم الأحداث ، أو التخريب أو ادمان المخدرات أو حوادث الشغب . صحيح أن لهذه الحوادث دلالة مرضية قوية ، اذا قيست بالمظاهر المميزة للمراهقين فى الماضى ، غير أنها تقتصر الى أى مغزى عام ، ومن الواجب على أية حال ألا ندع تحول المظاهر الى التطرف يصرف أنظارنا عن تحول مرحلة المراهقة فى عمومها الى التطرف . فقد أصبحت السبيلة والافتقار الى الشكل المميز هى معايير السلوك السوى للأحداث . وهذا ما يظهر بوضوح فى الأنواع الحالية للموسيقى والرقص واللغة والاتصال الاجتماعى . ويرتبط بهذا الافتقار الى الشكل المميز ، سمي وراء التجارب ، يظهر بنفس القدر من الوضوح فى أسلوب ومضمون الحديث وقضاء وقت الفراغ والاتصال الاجتماعى . وهنا أيضا حدث تحول واضح الى التطرف . ذلك لأن التعطش الى التجارب المثيرة ، الذى كان بالفعل يملك جزءا من الشباب الأوروبى حوالى مطلع هذا القرن ، قد تحول الى حلم يتمنى فيه المرء أن يقضى حياته كلها فى تجارب متعاقبة فحسب . ولو صادفنا ، فى أحيان قليلة ، حالات من الجدية والتركيز ، لانصح لنا أنها ليست الا بداية أو استثناء ، وكثيرا ما تكون مجازاة

(١) ومن جهة أخرى فقد أصبحت نسبة المراهقين فى المجتمع الماصر منخفضة نسبيا ، نظرا إلى هبوط معدل المواليد وارتفاع معدل الامار .

عملية للغرور ، تظل مع ذلك خاضعة لذلك الاتجاه الى اكتساب التجارب . وتحتل الحاجات الحيوية القصوى موقع الصدارة . وهكذا فان النمو الفردي والاجتماعي للشخص ، الذى هو الهدف الحقيقى لمرحلة المراهقة ، يصادف صعوبات ومعوقات ، ولا سيما فى المجالين الانفعالى والاخلاقي ، ولا يبلغ هذا النمو ، فى أحيان كثيرة ، الا نجاحا مشروطا وقد لا ينجح على الاطلاق .

٣ - عندما يشتمل المجتمع على جماعة تختلف فعليا وشعوريا عن الجماعات الأخرى ، قد يستخدم عالم الاجتماع فى وصفها لفظ «الثقافة الفرعية Subculture» . مثل هذه الجماعة ينبغي أن تكون مستقلة على أسس اقتصادية أو دينية أو سياسية أو غيرها ، وينبغي أن تسعى ايجابيا الى تحقيق استقلالها بوصفه مظهر امتياز لها ، أو أن تقبله سلبيا بوصفه اغترابا مفروضا عليها . ومع ذلك فمن الواجب ألا تنفصل هذه الجماعة عن المجتمع الذى تكون جزءا منه حتى لو كانت تتمتع بقدر كبير من الاكتفاء الذاتى والتحكم الذاتى بالنسبة الى المجتمع ككل . ولا يدرك الفرد فيها أنه جزء من المجتمع كله الا بطريقة مشروطة غير مباشرة، أى من خلال جماعته ، التى تكون التزاماته الأساسية نحوها هى وحدها . وهذا بدوره هو السبب فى أن أفراد مثل هذه الجماعة يشعرون بالاطمئنان والسكينة عندما يفرض تنظيمهم الاجتماعى تبادلا مع بقية المجتمع ، وبهذا المعنى يكون للمراهقين المعاصرين ثقافتهم الفرعية الخاصة . فقد بلغت أنماط حياتهم ومعاييرها درجة من التفرّد والاستقلال كانت تفتقر اليها فيما مضى ، حتى عندما كانوا يتخذون من التمرد على عالم البالغين هدفا واعيا لهم . وليس السبب الحاسم فى ذلك هو أن الخطوط الفاصلة قد أصبحت أكثر تعددا وأشد وضوحا ، وانما أصبح مراهقو اليوم أقل توجهها نحو عالم البالغين . فبدلا من أن يضطروا الى اخفاء طريقتهم فى الحياة ، أو على الأقل الحكم عليها فى ضوء قيم المجتمع ككل ، وتبريرها أمامها اذا اقتضى الأمر ، تراهم يستخدمون بحرية موارد الثقافة كلها لاغراضهم الخاصة . ونظرا الى هذا الاستقلال ، فليس من المستغرب أن تكون ثقافة

المراهقين الفرعية شبه مهيمنة على كل ميادين الحياة . فللمراهقين أسلوبهم المميز في السلوك والرياضة والتسلية ، بل ان لهم أيضا أدواقهم وأخلاقيهم وأدبهم ولغتهم الخاصة .

٤ - ولنلاحظ أيضا أن ثقافة البالغين تزداد تحولا الى الطابع الطفولي . وليست هذه بالظاهرة الجديدة ، فقد لاحظها « هويزينجا A. Huizinga » في الثلاثينات من هذا القرن ، ولم يكن هو أول من أبدى أسفه عليها . ومنذ ذلك الحين علت مكانة كل مايتنسب الى عالم الأحداث علوا كبيرا ، وأصبحت سمات الأحداث أوضح ظهورا في سلوك البالغين وتسليتهم وقراءتهم وطريقة قضاء أوقات فراغهم ، وفي أخلاقيهم ولغتهم وطرق سلوكهم . فهنا أيضا يدل تفضيل الصورة والصوت والايقاع ، وسيادة الرقابة والهوس في آن واحد ، على أن التجارب المنفصلة المتعاقبة قد علت مكانتها حتى أصبحت فلسفة للحياة والسعادة ، على حين هبطت مكانة الانجازات الشخصية المتصلة . وفي عالم الأعمال التجارية تكاد وسائل الاغراء كلها تستهدف رغبات ورموزا وحقائق تنسب الى عالم الأحداث . كما ان علم النفس المتعلق بالحياة اليومية والمهنية ينظر باهتمام متزايد الى حاجة الأحداث الى التكيف والشعور بالأمان . وفي الوقت ذاته تظهر صفة اللهو الطفولي على نحو متزايد في طرق قضاء اوقات الفراغ ، وفي الرياضة ، وفي الحملات الانتخابية والدعاية السياسية ، وأساليب التدريس وغيرها من الاتجاهات الأساسية نحو الحياة والذات والعالم . وفي مجال الفنون أصبحت صور الأطفال وأعمال المؤلفين المراهقين تطالب لنفسها بمزيد من الاهتمام الجدي ، وأصبح اختيار الموضوعات وطريقة تنفيذها ينم عن تقارب مع عالم الأحداث . وقد ابتعد المسنون عن مجال الأدب على نحو يناظر انغزالهم عن المجتمع في بيوت المسنين أو ملاجئ العجائز . ولم يعد البالغ يشعر بأن علاقاته تنحصر في فئة البالغين التي ينتمى اليها ، بل فقد الشعور بأن هناك مهام محددة للمرحلة التي يمر بها في عمره ، وانما تتجه جهوده عادة الى فهم الشباب ومتابعته والتكيف معه . ولما كانت أهمية الفروق في السن قد زالت ، فقد ساد الشعور بأن السلطة

داخل الأسرة وخارجها انما هى تسلط ، واستتيعاض عنها بالزمانة أو الصحة أو اتفاق المصالح . وبدلا من تلك المثل العليا للسلوك ، التى تتباين تبعا للأعمار المختلفة ، أخذ يظهر مثل أعلى واحد متجانس تظهر فيه سمات الأحداث بوضوح ، واذن فليس للمراقبين المعاصرين «ثقافتهم الفرعية» الخاصة فصص ، بل ان لهم ، فى نواح معينة ، « الثقافة الفرعية » السائدة .

هـ - وتزداد المعائم النظرية للرأى الذى عرضناه قوة اذا لاحظنا أن المراقبين المعاصرين يتشابهون على نحو ملحوظ فى كل البلدان المتقدمة صناعيا . وهذا لا يصدق فقط على الظواهر المتطرفة ، التى يشهد عليها التشابه بين الكلمات الدالة على الأحداث المنحرفين فى لغات متعددة، مثل كلمة blousons noirs الفرنسية و juvenile delinquents الأمريكية و teddy - boys الإيطالية و bodgies الاسترالية و tai - pao التايوانية و duck - tails الأفريقية الجنوبية و hooligans البولندية والروسية - بل انه يصدق أيضا على السلوك السوى للمراقبين . فسلوك الشباب فى كل البلدان الصناعية يتجه الى التشابه . وليس لنا أن نلتصم تعليلا لذلك فى وحدة الثقافة التى أتاحتها انتشار المنتجات المادية وغير المادية وتداخلها عن طريق التصدير . فهذا السبب يعلل - على أقصى تقدير - تلك الحماسة المتشابهة التى تثيرها نفس الاسطوانات الحديثة ، أو نفس المغنى ، أو نفس البدعة الجديدة ، أو نفس الرواية الرخيصة ، أو نفس وسيلة التسلية فى روما ولندن ونيويورك ووارسو وستوكهولم وطوكيو وجوهانسبرج والقاهرة . وانما الوسيلة الوحيدة لفهم هذا الانتشار غير المحدود للمنتجات الثقافية هى أن نفترض وجود تماثل تام فى المواقف والاتجاهات الكامنة من وراءها . فتماثل ظروف الحياة فى المجتمع الصناعى يولد قوى تقضى - على نحو متزايد - على الفوارق القومية وغيرها من الفوارق . أى أن نفس النوع من المراقبين يتكون فى كل مكان .

وينبغى أن يكون فى ذلك تبرير كاف لاثارة المشكلة التى عرضناها

فى البداية . فمهمتنا ليست هى الكلام عن بلد معين ، وانما عن المجتمع الصناعى . ولاشك أنه ستظل هناك ، مع ذلك ، فوارق هامة . وهذه الفوارق يمكن تحليلها ، من جهة ، بالتباين فى درجة التصنيع أو نوعه ، سواء أكان من النمط المادى أو الايديولوجى ، كما يمكن تحليلها من جهة أخرى بالظروف التاريخية ، ومن جهة ثالثة بالخصائص القومية المميزة . ولو نظرنا الى الأمر على هذا النحو ، لوجدنا أن المجتمع الصناعى والمراقة المعاصرة لا يوجدان فى أى مكان فى صورة خالصة . غير أن موضوع بحثنا هو مايسمى فى العلوم الاجتماعية باسم «النمط النموذجى» . فالظروف فى البلدان المتقدمة صناعيا تقترب من هذا النمط النموذجى . ولهذا السبب أيضا لم تكن المراقة المعاصرة ظاهرة عارضة يمكن تفسيرها بخطر الحرب الشاملة أو تأثير الثقافة الأمريكية أو غيرها من الظروف التاريخية ، وانما هى تكشف عن سمة أساسية من سمات المجتمع المعاصر . ومن هنا فإن البحث عن أسباب هذه الظاهرة ودلالاتها يقتضى أولا تقديم عرض موجز لعدد من المفاهيم الرئيسية فى علم الاجتماع ، ولبعض الوقائع التاريخية .

المفاهيم الرئيسية :

تدل كلمة « المراقة » فى لغة الحديث اليومى على سن معينة ، تتميز بخصائص بيولوجية ونفسية خاصة ، وتدل بالتالى على كل الأشخاص فى هذه السن . وتحتل الخصائص المتعلقة بالبلوغ الجنى ، من بين مجموع هذه الخصائص ، موقع الصدارة ، بحيث أن كل الخصائص الأخرى التى تعد مميزة للمراهق ينظر إليها على أنها مجرد ظواهر مصاحبة وعلى أنها - على أية حال - تعبير طبيعى عن السن البيولوجى للفرد .

وقد أثبت علماء الاجتماع أن هذا المعنى صحيح جزئيا على الأقل ، وذلك حين بينوا أن مايسمى « بمرحلة عمر الانسان » هى قبل كل شئ تصنيفات اجتماعية : فالثقافات والعصور المختلفة تتبع أسما مختلفة للتقسيم . وكل مجتمع يستخدم تصنيفا لفتات العمر يبدو له

« طبيعيا » ، وينسب الى كل فئة فى العمر سلوكا معيناً ومثلاً علي
وخصائص معينة ، أى أنه يعزو اليها - بلغة علم الاجتماع - « دورا »
معينا . فهناك أدوار للأعمار ، مثلما أن هناك، مثلاً، أدواراً للمهنة وللأسرة
وللمجتمع . ويعبر الدور فى العادة ، لا عما تنتظره البيئة من صاحب
هذا الدور فحسب ، بل عما ينتظره هو أيضا من ذاته . وحتى لو كانت
تجربة الصراع ، من الوجهة الذاتية ، هى الغالبة على تجارب الفرد ،
فإن المجتمع ، من الوجهة الموضوعية ، يركز على حقيقة يمكننا التعبير
عنها بعبارة بسيطة ومعقولة اذا قلنا أن كل فرد يريد بالفعل ما يرغب
فيه (١) . ويشير علماء الاجتماع عادة الى هذه الحقيقة عندما يلاحظون
أن الأدوار تتمثل باطنيا فى الأحوال العادية .

على أن هذا لايعنى الاقلال من أهمية الحقائق « قبل الاجتماعية
presocial » . فافتقار الطفل الى النضوج الجسمى ، والبلوغ
الجنسى عند المراهق ، وضعف المسن وتدهوره ، كل هذه عناصر ثابتة
لا يمكن اغفالها فى أى تصنيف اجتماعى لفئات الأعمار . كذلك يستحيل
أن يتحكم المجتمع بمحض ارادته فى تغيير الترتيب الطبيعى للنمو النفسى .
فمن المحال أن تعزى الى المراهق صفات تفترض مقدما خبرة شخصية .
ولكن على الرغم من أن الحقائق البيولوجية ، واستحالة تغيير الترتيب
الذى تكتسب به تجربة الحياة ، كل هذه أمور تضع حدودا مقيدة
للتقسيم الى أنماط اجتماعية ، فانها لا تمنع أن تكون اتجاهات عامة
يمكن تحقيقها فى ظواهر عينية متنوعة ، ويمكن ، فضلا عن ذلك ،

(١) هذا هو أساس حلم العصر الذهبي ، الذى وضع الشاعر «أوفيد Ovid»
سينته الكلاسيكية فى قوله « انه ليمارس الفضيلة والاستقامة دون أى قانون ، ودون
أية عقوبة ، بل بمحض إرادته » .

أما عن مسألة كون عنصر القهر أقل ظهورا فى المجتمعات الأقل تعقيدا ، وهى المسألة
التي دأب علماء الأنثروبولوجيا على مناقشتها بروح متشككة ، فمن الواجب أن نلاحظ
أن المهم ليس هو القهر ذاته ، وإنما طريقة الشعور به .

وضعها فى سياقات مختلفة من حيث المعنى والوظيفة . وعلى ذلك فان طريقة استخدام المجتمع لهذه الاتجاهات فى تحديد أدوار الأعمار ، هى التى تتمثل فيها فاعلية الثقافة بحق .

غير أن الحقائق الاجتماعية ذاتها تضع حدودا مقيدة لتنوع فئات الأعمار . فلا بد لكل مجتمع من أن ينقل تراثه الثقافى الى الأجيال المقبلة ، ومن هنا فان المراحل الأولى للعمر تستخدم دائما فى تعويد الطفل على الثقافة والمجتمع . هذه العملية ، التى تعرف باسم التكييف الاجتماعى Socialization هى عملية شديدة الدقة والتعقيد والأهمية . ذلك لأنها ليست مسألة معرفة وقدرات للسلوك فحسب ، وانما هى أيضا مسألة المعايير والأفكار والقيم والمشاعر والأمانى التى تتوقع من الطفل فى مختلف مجالات الحياة ، وفى اتصاله بأصحاب الأدوار المختلفة . فضلا عن ذلك فمن الواجب أن يتمثل الطفل فى داخله ما يتعلمه ، بحيث يتحول الى عادات آلية . ومن الواجب ألا يندمج فيها ، بقدر ما يتركها تندمج فيه . وعلى ذلك فتكوين سلوك الطفل يبدأ منذ ولادته ، عن طريق تشجيع استجاباته أو تثبيطها . وبذلك يرتفع بالتدريج ذلك البناء الداخلى الذى نطلق عليه اسم « الشخص » . ذلك لأن الطفل الوليد لا « يكون » شخصا ، وانما « يصبح » شخصا . والشخص ليس تناجا لعملية نضوج آلية ، بل هو تناج لتعلم اجتماعى طويل معقد . بل إن الأساس المادى لهذه العملية شديد التعقيد ، اذ يتألف مما يمكننا أن نطلق عليه اسم تحقيق برنامج متعلق بالأعصاب يدوم سنوات متعددة ، ويستهدف وضع الألياف العصبية وتجميعها وتحويلها بطرق لاحصر لها ، بحيث يتسنى تنويع المشاعر والأفكار والقدرات الحركية والأمانى ، وكذلك تجميعها وإحباطها وتكاملها ، مع عمل حساب البيئة الطبيعية والاجتماعية . وعلى هذا النحو وحده يمكن تحويل أفعال الطفل الوليد وردود أفعاله التى تتصف بالافتقار الى التوجيه والى الشكل المحدد والى الترابط ، الى ذلك البناء المسمى بالشخص . ولما كان الشخص تناجا للتعلم الاجتماعى ، فان كل انسان

يكتسب نوع الشخصية المميز لثقافته ، وهو نوع يشمل ، في تركيبه لا في محتواه فحسب ، تجمعا فريدا للمشاعر والأمانى والأفكار (١) .

واذن فأدوار الأعمار هي عناصر في نسق متكامل ، ومن هنا لم يكن من الممكن أن تفهم على النحو الصحيح الا في سياق التصنيف الكامل لفئات الأعمار . ذلك لأن دور كل عمر يفترض فهما لادوار الأعمار الأخرى المكمل له داخل هذا التصنيف . ولما كان من الضروري أن يمر كل شخص بكل فئات العمر ، فلا بد أن يعمل كل دور سابق للعممر على اعداده للادوار اللاحقة ، حتى يتحقق بذلك الانتقال من السابق الى اللاحق دون عوائق . ومن الواضح أن هذا الارتباط داخل نسق متكامل يضع حدودا للنمو الخاص بدور كل عمر على حدة .

ومن أهم الأمور أيضا أن نضع في اعتبارنا مسألة كثيرا ما يغفلها الباحثون ، وهي أن الأطفال والمراهقين يكونون معرضين للانحراف بقدر ما يظل تكيفهم الاجتماعي ناقصا . فدوافعهم وآمالهم لا يتم تكاملها بعضها مع البعض أو بالنسبة الى الثقافة . ومن هنا يكون الأطفال والمراهقون متفتحين لكل ماهو جديد ، كما يدل على ذلك حبهم للتجديد ، واشترائهم في الثورات ، واستعدادهم في حالات الاتصال بثقافة أجنبية . فهم بطبيعتهم يحملون بذور مجتمع يتجه الى التغير المفاجيء . وعلى ذلك فان التكيف الاجتماعي الناجح يقتضى تأثيرا دائما ، وبالتالي أنواعا معينة من التبعية (٢) .

وأخيرا فان طبيعة التكيف الاجتماعي تحدد اتجاهها مثاليا للمراحل الأسبق : فبراءة الطفل ترتكز على ابتعاده عن عالم البالغين من ناحية ، وعلى الاهتمام الذي ينبغى ابدائه ، في حياته المبكرة ، بالملقضييات

(١) من الواجب عدم الخلط بين هذه الفكرة وبين فكرة أخرى أكثر هيلية ، ولكنها أيضا أدعى الى الشك والارتباك ، هي فكرة الطابع القوي ، التي تتلاءم مع العناصر المكونة أكثر مما تتلاءم مع التركيب البنائي .

(٢) لا يمكن أن يقال شيء بوجه عام عن طبيعة هذه التبعية ، إذ أن الطريقة التي تمارس بها قد تكون تسلطية وقد تكون ديمقراطية .

المثالية من ناحية أخرى . وتزداد هذه السمة وضوحا في المراهقة ، إذ أن على المراهق ألا يقتصر على تعلم المقتضيات المثالية للسلوك الفسردى ، وانما ينبغي أيضا أن يتعلم المعرفة الذاتية المثلى لثقافته . واذن فالتعلم الاجتماعى بدوره ينمو فى ترتيب طبيعى ، يكون فيه الخاص سابقا للعام . وفى المرحلة المتأخرة للتكيف وحدها تبرز الثقافة الكاملة وجودها بأن تفرس فى المراهق مبادئها ومثلها العليا الأساسية ، وهى تفعل ذلك بطريقة مركزة ، وعلى صورة هى أشبه بالتلخيص النهائى قبل اعلان النضوج الاجتماعى . (ومن الملاحظ أن هذا بعينه ما يحدث بالفعل فى بعض الثقافات التى لم تلم بعد بفن الكتابة) . ومن الممكن أن يظهر هذا الاتجاه السوى ، فى ظروف معينة ، متخذاً صورة نزوع الى المثالية ، وهو النزوع الذى يلاحظ كثيرا بين المراهقين ، والذى هو الى حد بعيد انعكاس للتوقعات والآمال التى يكسدها المجتمع على المراهق خلال مرحلة تكيفه الاجتماعى .

المنظورات التاريخية :

كان كل مجتمع ، ولا يزال ، يعمل حسابا للظروف الخاصة للشباب ، بقدر ما يعد ذلك ضروريا وممكنا . وهذا الحكم يسرى أيضا على دور المراهق بما له من حقوق وواجبات خاصة . على أن هذا الدور ينظر اليه فى معظم الأحوال على أنه تعديل لدور البالغ ، بحيث تختفى تماما فكرة وجود فئة منفصلة من فئات العمر ، مستقلة من فئة البالغين ، ولها وظائفها وخصائصها الأساسية الخاصة . فالطفل يدخل عادة فئة البالغين عندما يصل الى النضوج الجنىسى ، وقد يصادف فى هذه الفئة فوارق دقيقة ، ولكنها داخلية ، وعلى ذلك فالمراهقة هى فى واقع الأمر ظاهرة حديثة (١) .

(١) قارن هذا ، وكذلك المقدمة العامة ، بحال ألفه H. Plessner

بمناوات : Het Problem der Generaties فى كتاب أشرف على نشره

Jroenman, Heere and Vercruifer

بمناوات : Het Sociale Leven in al Zijn Facetten ، الجزء الاول آسن

. ١٩١٨ Assen

وهناك رأى شائع بين غير المتخصصين ، ولكن علماء الاجتماع كثيرا ما يأخذون به ، بل يكونون منه مذهبا فى بعض الأحيان ، وهو رأى كان دائما حتى بين فلاسفة القرن الثامن عشر . هذا الرأى ينظر الى المراهقة على أنها نتيجة لتأخر الاضطلاع بأدوار البالغين . ففى الماضى كان فى وسع الطفل عادة أن يستوعب ثقافة مجتمعه فى الوقت الذى يبلغ فيه مرحلة النضوج الجسمى الكامل ، وعندئذ يكون على استعداد للاضطلاع بدوره بوصفه بالغا . ولكن تقسيم العمل أدى ، منذ بداية العصر الحديث ، الى تأخير عملية التكيف الاجتماعى الى ما بعد النضوج الجسمى . هذا كله صحيح ، ومن هنا كان من قبيل تحصيل الحاصل القول ان المراهقة لا تظهر الا عند حدوث تأخير فى التكيف الاجتماعى . غير أنه لا يترتب على ذلك مطلقا القول ان من الواجب تفسير سلوك المراهقين وأحوالهم على أنها نتيجة لهذا التأخير ، وبالتالى نتيجة للاختلاف بين مرحلتى النضج الجسمى والنضج الاجتماعى . ويتضح ضعف هذه النظرية اذا أدركنا أنها تعميم لحالة المراهق الفرد الذى يعجز عن الوصول الى ارضاء سريع لرغبته « الطبيعية » فى أن تكون له أسرة وعمل مربح .

== وهذه الدراسة تركز ، فضلا عن ذلك ، على التغيرات المنهجية الآتية :
المراهقة من حيث هى ظاهرة اجتماعية تظهر حينما يتجاوزوا النمو البنائى للمجتمع حدود الأسرة والجماعة المرتبطة بأواصر الدم أو الزواج ، ويقتضى بذلك نظاما خاصة للتكيف الاجتماعى ، تجمل من المعتم تكوين فئات متجانسة للأعمار .

ومن الواجب التمييز بين هذه الحالة وبين الحالة الأخرى التى تؤدي فيها أسباب تاريخية خاصة الى إعطاء وظائف محددة لفئة المراهقين . ففى الحالة الأخيرة لا يكون التقسيم الى فئات ناتجا بالضرورة عن تقعد بناء المجتمع . وتوضح هذه الحالة فى الدول الحربية مثل أسبرطة ، وفى بعض القبائل الأفريقية . وهناك شكل ثالث للمراهقة يظهر حين يحول البناء الداخلى للأسرة دون تماقب الأجيال . ولما لم يكن التقسيم الى فئات محتوما فى هذه الحالة ، فليس هذا شكلا بالمعنى الصحيح . وبطبيعة الحال فإن الأشكال المختلطة مألوفة تماما .

وتتصب هذه الدراسة على الشكل الأول وحده ، وهو الذى تمد المراهقة فى العصر الحاضر مثلا واضحا له . ومن الملاحظ أننا نعرض هنا لأصل هذه المراهقة من خلال سوابق التاريخ الأوروبى . والأمر الذى يبرر ذلك أن المراهقة فى العصر الحاضر هى نتيجة نمو غير منقطع فى بناء المجتمع ، وأن هذا النمو يظهر فى أوروبا فى أم صوره وأقوامها دلالة فى ظهور المجتمع الصناعى ، بما فيه من تقسيم للعمل .

فمن وراء هذه النظرية تفسير نفسى مبنى على مبدأ ارضاء الرغبات، يكشف عن قصورها الايديولوجى . ذلك لأنها ، فى محاولتها استخلاص الظواهر المراد تفسيرها من رغبات واعية توجد فى المراحل الفرد ، تضحى بحقيقة حاسمة من وجهة نظر علم الاجتماع ، هى أن المراهقة فئة اجتماعية ، أو هى بالأحرى توجد على صورة عدة فئات متباينة متداخلة (١) .

على أن هذا لايعنى بطبيعة الحال أن علم الاجتماع لا يهتم بتلك الفئات التى تتكون من مواقف مشتركة بين عدة أفراد . فاكشاف الطفولة الذى كان سابقا على تبلور المراهقة من الوجهة التاريخية ، وكان وثيق الارتباط به ، يقدم مثلا مفيدا لتحديد أنماط العمر على أساس مواقف متماثلة . والواقع أن الطفولة لم تكن تعد دائما ، وفى كل الأزمنة والأمكنة، مرحلة منفصلة من مراحل الحياة ، لها قيمها الاخلاقية والانفعالية الخاصة . وقد يبدو أن ملاحظة السمات المميزة للطفل لابد أن تؤدى الى رأى ايجابى كالرأى السائد حاليا عن الطفولة . غير أن الدليل على أن ما حدث بالفعل كان بعيدا كل البعد عن ذلك ، هو أن العصور الوسطى الأوروبية كانت تفتقر الى أى ادراك لوجود عالم مستقل للطفولة . فقد كان ينظر الى الطفل على أنه شخص بالغ يحول عدم نضوجه دون تصرفه على طريقة البالغين . بل ان هذا ليتضح فى الصور المرسومة التى كان الطفل يتمثل فيها على صورة تصغير لشخص بالغ . وكان هدف التعليم هو محاكاة سلوك البالغين قبل الألوان ، كما كان الأطفال يشاركون البالغين حياة العمل واللهو دون قيود . ولم يعد الطفل يعد انسانا ذا وظيفة خاصة ، ومشاعر وقدرات وأحلام خاصة ، الا فى بداية العصر الحديث ، وبذلك أصبح منعزلا انزاعا كليا أو جزئيا عن عالم البالغين . ولقد كانت هذه النظرة الايجابية الى الطفولة ناتجة أساسا عن قوى اجتماعية .

(١) يوجد فى أمريكا أنصار كثيرون لنظرية التكيف الاجنابى المتأخر . ومن الأسباب التى تمثل ذلك أسطورة الاستقلال الاقتصادى المبكر ، التى ظهرت فى ماضى أمريكا الزراعى ، حيث كان من الممكن تحقيقها فى الظروف التى كانت توجد فيها مساحات لاحد لها من الأراضى البكر ، ثم انتقلت الأسطورة بنجاح الى الحاضر الصناعى ، بل لأنها ازدادت فيه قوة .

ذلك لأن الأسرة الحضرية فى أواخر العصور الوسطى أخذت تصغر نسبيا فى حجمها ، بعد أن تركت الجماعة الأكبر حجما ، التى كانت تربطها أواصر الدم أو الزواج ، والتى كانت الأسرة الريفية لاتزال تنتسب اليها . ولم تعد أدوار الزواج عندئذ تحدد فى الأغلب من الخارج ، عن طريق التوقعات المستمرة للمجتمع المحلى الذى يعيش فيه الشريكان أو يعملان فيه ، وإنما أصبح من الضرورى تثبيتها من الداخل ، عن طريق العلاقات الشخصية بين الشريكين . والتعبير التاريخى عن ذلك هو اهتمام الأسرة التى تنتمى الى الطبقة المتوسطة بالمشاعر . والأهم من ذلك أن الأطفال قد أزعج عنهم عبء مواجهة الحياة الواقعية . ففى المجتمع الريفى ، تكون للطفل قيمته المباشرة بوصفه مكتسبا للرزق ، ولكنه يفقد هذه القيمة فى ظروف الحياة الحضرية ، وبدلا من أن يكون اتصاله الأغلب بالأشياء ، يصبح اتصاله الأغلب بالأشخاص . ولهذا الحقيقة أهمية فائقة ، لاسيما وأن الطفل يغدو فى الوقت ذاته حرا لكى يتصل بوالديه اتصالا مستمرا ومقتصرا عليهما ، مما يتيح توطيد الروابط الشخصية والعاطفية الرئيسية بينه وبينهما . وفى مثل هذه العلاقة وحدها يجد الطفل مجالا لتنمية طبيعته الخاصة . وعلى ذلك فإن ما نطلق عليه اليوم اسم «الطفل» هو نتيجة لموقف متماثل ، ولتأثيره فى وعى الأفراد وشخصيتهم .

على أن هذا التغيير ظل محدودا لان ازاحة العبء عن الطفل كانت تعقبها فى السنوات المتأخرة لطفولته فترة التدريب المهنى المجهودة ، التى كانت تميده مرة أخرى الى حقائق حياة البالغين . وعلى ذلك فإن امتداد عهد الطفولة أبعد من ذلك ينغى أن يلتمس له تحليل آخر ، هو تقسيم الأطفال الى فئات متجانسة عند دخولهم المدرسة . فالمدارس المقسمة تبعا للاعمار لم تكن معروفة فى العصور الوسطى (١) . وهذا بدوره واحد من الأصول التى يرجع اليها استقلال فترة المراهقة . غير أن المشكلة

(١) فيليب أرييس : الطفل والحياة العائلية . باريس ١٩٦٠ .

Philippe Ariès : L'enfant et la vie familiale .

نتنتل في هذه الحالة الى مجال آخر ، اذ أنها لاتعود مسألة تأثيرات متماثلة على أفراد ، وانما على جماعات .

فطالما أن الطفل يظل داخل الجماعة الأسرية وحدها ، لا يكون هناك مجال لظهور المراهقة بمعناها الصحيح . ومن المحال أن يستطيع الصغار أن ينموا في أنفسهم وعيا مشتركا ، وخصائص مشتركة متأصلة الجذور، الا اذا أتاح لهم البناء الاجتماعي أن يكونوا روابط مشتركة فيما بينهم. مثل هذه الروابط تغدو ضرورية كلما تجاوز بناء المجتمع العلاقات الأسرية وصلات الدم الى حد بعيد ، بحيث لايعود من الممكن اتمام عملية التكيف الاجتماعي داخل نطاق الأسرة . وهذا ما يحدث بالفعل في مجتمعات تقسيم العمل . ولقد بلغ تقسيم العمل في العصور الوسطى حدا يكفي لتبرير وضع بعض الأنظمة التي تكفل الاتصال بين الصغار، أي بين التلاميذ وصبيان الخرف ، مما أدى على الفور الى ظهور بعض ظواهر المراهقة. ولكن هذه الظواهر ظلت محدودة في نطاقها وفي نوعها ، وذلك لأسباب منها أن هذه الجماعات تكونت في البداية داخل هيئات تضم أعمارا مختلفة ، مثلما تكونت جماعات صبيان الحرف داخل منزل رب الحرفة ووسط أسرته ، ومنها أن أعضائها كانوا لايزالون مختلفين قليلا في أعمارهم ، كما هي الحال في التلاميذ . وفي بداية العصر الحديث وحده بدأت المدرسة التي قسمت الى فئات متجانسة للأعمار تجمع بين الصغار من ذوى العمر الواحد سويا ، وباعداد كافية ، في اتصالات مستمرة منظمة . وكان في ذلك مزيد من الابتعاد عن ظروف عالم البالغين ، أتاح للصغار أن يعبروا في علاقاتهم مع معاصريهم عن اتجاهات يختص بها عمرهم ، وأن يصوغوا هذه الاتجاهات في أشكال ثابتة . ولاشك أنه كان من المستحيل أن تنمو مثل هذه الاتجاهات من قبل ، عندما كان الصغار مختلطين بآخرين ذوى أعمال مختلفة ، وعندما كانوا عاجزين حتى عن التنبه الى أماكن وجود مثل هذه الاتجاهات . ومما زاد في أهمية هذا الانتصار الذى أحرز في ميدان الحرية الاجتماعية ، أن البالغين أخذوا يتعلمون ضرورة تقسيم الأطفال والمراهقين الى فئات أعمار مختلفة . وأدى ذلك برجال التربية الى وضع

طرق خاصة للتعليم ، وتوزيع المواد حسب الأعمار ، على حين أن البالغين قد اتجهوا بوجه عام الى الاعتراف بالمراهقة ، بوصفها مرحلة منفصلة وحالة محددة . وأخيرا فقد كان لابد أن يضع المراهقون معايير وعادات تنظم علاقاتهم . وهكذا أصبحت المراهقة ، بعد بداياتها الأولى ، تمثل عددا من الجماعات الصغيرة التى تتميز بوعى خاص وآراء ومواقف ومعايير وأمانى خاصة . وقد اعترف البالغون بالمراهقين بوصفهم فئة مستقلة ، عندما نسبوا اليهم مهام وصفات معينة يختص بها سنهم .

على أن هذا لا يعمدو أن يكون أصلا واحدا من أصول المراهقة . ويمكن القول ، بمعنى معين ، انه لم يؤد الا الى ظهور الصورة السلبية للمراهقة : ذلك لأن الاتصال بين المراهقين ، الذى وضع له المجتمع نظاما خاصا له أغراض محددة ، لم يؤد الى ظهور حياة جماعية لها طبيعتها الخاصة وأساليبها المحددة الا بوصفها ناتجا عرضيا له فحسب . وبقدر ما كان المراهقون ، من حيث هم جماعة ، منفصلين عن البالغين ، كانت حياتهم الجماعية لاتخدم الا أغراضهم الخاصة وحدها ، ولم تكن لها وظيفة تؤديها للمجتمع ككل . ولما كانت هذه الحياة الجماعية قد تجاوزت أغراض التعليم العقلى والاخلاقى والعملى الذى وضعت من أجله نظم الاتصال بين المراهقين ، وتجاوزت نطاق الاعتراف بالاستقلال المحدود، الذى كانت هذه النظم تستهدفه بطريقة ضمنية ، فقد نظر اليها البالغون على أنها غير لائقة ، وأخفاها عنهم المراهقون . غير أن هذا الشكل الأول للمراهقة قد أدخلت عليه تعديلات أساسية ، بل تحول بفعل تغيرات اجتماعية أخرى . ومن الممكن أن يطلق على حصلة هذه التغيرات اسم الشكل الايجابى للمراهقة ، لأن نشاط المراهقين أصبح الآن يدخل فى وحدة ايجابية مع المجتمع . والظاهرة التى تكشف عن ذلك ، من الوجهة التاريخية ، هى أن « المراهقة » لم تصبح موضوعا للبحث والتفكير الا فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر .

هذا الأصل الآخر للشباب يجب أن يلتبس فى حدوث تغير فى التكيف الاجتماعى . ففى مجتمع تقسيم العمل ، ينبغى على الشباب أن يعد نفسه ، لا لمهنته فحسب ، بل أيضا لبيئة اجتماعية لا يعرفها على الأقل

فى تفاصيلها الملموسة المحددة . وبينما كان فى الماضى يستطيع أن يتدرج فى مهنة أبيه دون أن يضطر الى التخلّى عن الحياة الجماعية للطفولة أو المراهقة ، فقد أصبح لزاما عليه الآن أن يستيق بخياله الحياة الجماعية للجماعات المهنية والشخصية التى سينتمى إليها فيما بعد . وتختلف هذه الجماعات الأخيرة عن أية جماعة كان ينتمى إليها من قبل ، ليس فقط فى مقتضياتها الشخصية المهنية ، بل انها تتميز أيضا باخلاقياتها الحرفية ومعاييرها الطبقية وخصائصها المحلية ودينها وبصيرتها الاجتماعية وأنواع نفوذها ومعنوياتها الخاصة . والواقع أن النظر الى التعليم الرسمى على أنه لا يحوى الا عناصر التدريب المهنى ، انما يعبر عن نظرة أضيق من اللازم اليه . ومما له دلالة أن التوسع فى التصنيع أدى بالتعليم الأوروبى الى أن يبدأ ، حوالى عام ١٨٠٠ ، فى التحول الى تكوين «الشخص المتكامل» ، على حين أنه كان لا يزال يقتصر على الاعداد العملى فى القرن الثامن عشر . وليست هذه مفارقة رومانسية فى تاريخ الأفكار ، يمكن التغلب عليها بالالتجاء الى تلك الصيغة السهلة المريحة ، صيغة « التخلّف الثقافى » ، وانما هى نتيجة اجتماعية ضرورية . وذلك لأن زيادة مرونة المجتمع وتعقده جعل الشكل القديم للتكيف الاجتماعى عقيما ، وأعنى به الشكل الذى كانت فيه الأسرة والجماعة المحلية والمدرسة المهنية هى التى تتولى مهمة التكيف . فعلى المجتمع الذى نمت تركيباته الى حد يتجاوز الأسرة والجماعة المحلية بكثير ، كان التكيف الاجتماعى مهمة عسيرة بحق . ويكفى لايضاح مدى صعوبتها أن نشير الى ذلك الفيض الزاخر من الكتابات المتعلقة بالأخلاق الاجتماعية ، والتى كانت لازمة حتى فى القرون السابقة التى كانت المرونة فيها مازالت محدودة ، من أجل سد الفراغ الذى يفصل بين التربية فى الأسرة وفى الجماعة المحلية من جهة ، وبين الحياة فى مجتمع أكبر من جهة أخرى ، سواء أكان ذلك فى البلاط أو فى غيره من الأوساط .

وهناك شرطان عامان يظهران ، من الوجهة الوظيفية ، فى هذه الظروف . أولهما أنه لا بد من صورة ذاتية مثالية تتيح للتكيف الاجتماعى

أن يتم على نحو يملو فيه على الفروق المحلية ويستقل عن التركيب الطبقي . ولا بد أن يكون لهذه الصورة طابع عام ، وبذلك تحقق تكاملا على مستوى أكثر تجريدا . والواقع أنه طالما ظلت مرحلتا المراهقة والبلوغ تتلاقيان في نفس الجماعة الاجتماعية ، فقد كان التكيف الاجتماعي يتلاءم مع المواقف المتكررة ، وكان قابلا للتنبؤ به حتى في تفاصيله الملموسة ، وبالتالي يجد تبريرا كافيا في العادات والتقاليد . أما حين تكون المهن المنتظرة للشباب ، ومراكزهم الاجتماعية وأماكن إقامتهم ، مختلفة ومجهولة بنفس المقدار ، فإن التكيف ينبغي أن يتجه الى مواقف عامة . والنتيجة الطبيعية ، التي تتمثل بتفاصيلها في التاريخ الأوربي ، هي إحلال مبادئ ومثل عليا عامة للسلوك محل التقاليد الثابتة للسلوك (١) .

ومن جهة أخرى فلا بد من أن تستوعب هذه الصورة باطنيا على نحو فعال . فلما كانت تفتقر الى القدرة الاقناعية التي يتسم بها النموذج العيني المتوارث بطريق التعود المباشر ، كان طابعها مثاليا تجديديا في أساسه . ولما كانت لا تمارس الا في الخيال ، فلا بد من استيعابها باطنيا بيزيد من العمق . ومما يزيد هذه الحاجة ضرورة ، ان المرونة والتنوع

(١) في كتاب « الحشد المنزل The Lonely Crowd » (مطبعة جامعة ييل ، ١٩٥٠) أدرك المؤلف ، د . ريزمان D. Riesman هذه الحقيقة ، ولكن على المستوى الوصفي وحده . ذلك لأن الباحثين لم يلاحظوا بما فيه الكفاية مدى تأثير الاضطرابات التي أدى إليها نمو بناء المجتمع على نحو يتجاوز الصور التقليدية للحياة ، في الحركات العقلية للصر الحديث ، ولا سيما في القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر . فمن الممكن أن تثبت بواسطة أدلة مستمدة من حياة المفكرين وكتاباتهم أن الحاجة الى طريقة جديدة لتثبيت الحياة عن طريق نمط مثالي ، وهي الحاجة التي أملتھا المتعضيات الوظيفية للظروف الاجتماعية ، كانت تسكن من وراء عدد هائل من هذه المنجزات العقلية . ومن الواضح أن الحاجة الى التثبيت العقلي لا بد كانت ملحة بوجه خاص في ألمانيا ، حيث لم يكن الافتتار الى الوحدة القومية والثقافية يتيح نوما من التوحيد القوي للسلوك مشابهة لتلك الذي يوجد في إنجلترا أو فرنسا . وهذا هو المفتاح الاجتماعي لفهم كثير من أوجه التاريخ العقلي الألماني في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، ولفهم ظواهر معينة واضحة الدلالة « كالرواية التربوية » والميل الشديد الى النماذج التاريخية .

الحالين يزيدان من صعوبة تحكم المجتمع فى صنع السلوك بصيغة متجانسة . ولا يمكن أن يحدث استيعاب باطن عيق لمثل أعلى الا عن طريق التغلغل والتقصص المبني على الخيال الخصب . وهذا يفترض مقدما تخفيف أعباء الحقائق المباشرة لحياة البالغين عن المراهق . ذلك لأن مطالب حقائق الحياة هذه تجعل عملية الاستيعاب الباطن مستحيلة من الوجهة النفسية ، كما أن مقتضياتها تتعارض فى مضمونها مع أى نموذج مثالى لأنها تقتضى دائما اتجاهات عملية وحلولا وسطى ، ولا بد أن يتضمن تخفيف الأعباء على هذا النحو تحررا جزئيا للمراهق ، لا من القيم العامة ، بل من التربية الملموسة التى تلقاها من والديه ومن الوسائط الأخرى للتكيف الاجتماعى . فمن الواجب ألا يتشبث المراهق بالأنماط الخاصة لهذه الوسائط ، بل يجب أن يصبح حرا الى حد يبيئه لتلقى صورة ذاتية عامة ، وبالتالى للحياة فى مجتمع أكبر .

عند هذه النقطة وحدها تتضح الوظيفة الاجتماعية للمرحلة الجديدة للحياة (١) . فتلك العناصر التى تكتسبها الاتجاهات الفسيولوجية والنفسية للمراهقين ، وتلك الخصائص المشتركة المحددة التى يضيفها عليهم نظام تخصيص فئة متجانسة من العمر لهم ، وما تضيفه الى ذلك التربية المدرسية والتعليم حسب الأعمار ، وما يمكن أن يسهم به الاضطلاع المتأخر بأدوار البالغين - كل ذلك لا يصل بعد الى ما اعتدنا اطلاق اسم « المراهقة » ، بمعناها الصحيح ، عليه . بل ان الصورة الجديدة للتكيف الاجتماعى ، التى أشرنا اليها ، هى وحدها التى تحدث

(١) لم يتح لنا ضبط المكان أن نعرض هنا بصورة الإيجابية لشباب إلا من ناحية وظيفتها . وعلى الرغم من أن طريقة العرض هذه غير مقبولة تاريخيا ، فن الممكن التماس المدرس لأن هدفنا ما زال مقتصرأ على التهيد للناقشة . ولا بأس فى هذا الصدد من أن نتول كلمة من كتاب « إيزنشتات S. N. Eisenstadt » الرائع « من جيل إلى جيل : فئات العمر والتركيب الاجتماعى

From Generation to Generation : Age Groups and Social Structure
 « لندن ، ١٩٥٦ » فهذا الكتاب الذى لا يتنى عنه فى أية معالجة جادة لهذه المشكلة يمانى من صنف أسامى ، هو الزمة الوظيفية المفرطة : إذ يعتقد أن من الممكن استخلاص الحقائق الاجتماعية والتاريخية من المطالب والمقتضيات الاجتماعية .

ذلك التغير المناظر لاكتشاف الطفولة ، والذي يعترف فيه بالمراهقة بوصفها مرحلة للحياة لها أهدافها الخاصة . وعندئذ لا تعود المراهقة مجرد نتيجة لتأخر الاضطلاع بأدوار البالغين ، وهو التأخر الذي يقتضيه التنظيم الاقتصادي للمجتمع لصالح التدريب المهني ، والذي يؤدي الى نتيجة ثانوية غير مرغوب فيها ، هي ظهور أنواع جديدة من الاتصال الاجتماعي داخل فئات الأعمار المتجانسة . وانما يضاف الى هذا التأخير هدف ايجابي شامل ، ويبدأ بذلك ظهور نوع جديد من المراهق .

ان العامل الحاسم هو اغفاء المراهق من المطالب الملموسة للحياة اليومية . فلا بد أن يتخذ المراهق لنفسه مثلاً أعلى من شأنه أن يتيح له اتخاذ القرارات بحض ارادته في الحالات الطارئة غير المتوقعة ، وفي أية جماعة اجتماعية ، ويظل مع ذلك متمشياً مع المعايير الاجتماعية . ولما كان من المتين عليه أن يعيش ، في المدى الطويل ، حياته المستقلة ، فلا بد من تشكيله على نحو أدق . وهذا يقتضى اعداداً أطول عن طريق عزله ، في الواقع والخيال معا ، عن عالم البالغين . وعلى هذا النحو اغفأه من الأعباء ، الذي يتم عن طريق انفصاله في المدرسة ، وظيفته أعلى . ولكن اذا حل محل النموذج الذي يكونه أبوه أو محل أية أنماط أخرى للسلوك مستمدة من فئة العمر التي ينتمى إليها ، مثل أعلى عام استوعبه داخليا بعد اتمام تكييفه الاجتماعي ، فإن نظرته الى الحياة يتغير منظورها . فعلى حين أن الفرد لم يكن فيما مضى يهتم الا بمسألة كون الفعل الفردي صحيحاً أو سليماً ، فانه يواجه الآن بمشكلة تحديد طريقة توحيد سلوك حياته ، مع الاحتفاظ بها قريبة من المثل الأعلى . وهنا تقع على عاتق الفرد مسئولية بناء حياة موحدة من مجموعة من الأعمال الفردية ، ويبدأ في النظر الى الحياة ككل ، وفي اضاء هوية عليها من خلال هذا المنظور . والواقع أن هذا الاستباق التخلي للحياة ككل هو الذي يكون جزءاً من المفهوم التقليدي للمراهقة . وهكذا تتخذ المراهقة ، في معرفة المراهق لذاته ، طابع مرحلة المستقلة للحياة ، التي تكون مهمتها اعداده داخليا لحياة البالغين . ولا تظهر مشكلة الأجيال بمعناها الصحيح حتى يعتاد المراهق هذه النظرة الى الحياة (وان لم

تكن ترجمتها الى واقع فعلى ضرورة لذلك) . وعلى حين أن المشكلة كانت فيما مضى تتعلق بمدى الحرية التى يمكن ان يصل اليها المراهقون لكى يعيشوا الحياة الخاصة بفتتهم ، فان الصورة الجديدة للتكيف الاجتماعى لاندع مجالا للشك فى أن للمراهقين الحق فى حياة وأمان اجتماعية خاصة بهم .

الأسباب :

لسنا فى حاجة الى أن نثبت أن المراهقة لم تعد فى العصر الحاضر مثالا لهذا النمط . فافتقارها الى مثل أعلى بالغ يظهر بكل وضوح فى حياتها المكرسة للأمور العينية الملموسة . وانما تمثل المراهقة فى العصر الحاضر نمطا جديدا ، ينبغى أن تلتبس أسبابه فى ظروف معيشتها قبل كل شئ .

ولنقل فى البداية أن أهمية فئة المراهقة قد ازدادت الى حد هائل . فلما كانت فترة التعليم قد طالت فى كل المجالات ، فان المراهق يتعرض وقتنا أطول لاتجاهات فى داخل فئة العمر التى ينتمى اليها . ولما كان المراهقون يظلون سويا مدة أطول ، فان هذه الاتجاهات تتاح لها فرصة أفضل لكى تتجسد فى صور ثابتة للحياة الجماعية . ولما كانت الجماعات قد أصبحت أكبر وأبعد عن التجانس ، فقد قلت الفرص أمام أفرادها لادخال الصور الأبوية أو البالغة (adult) فيها . وهكذا يظهر ضغط قوى نحو الصور الاجتماعية التى أصبحت شائعة فى كل جماعات المراهقين .

وفضلا عن ذلك فقد تعددت هذه الجماعات ، اذ أضيفت منظمات رسمية وغير رسمية لاحصر لها الى تجمعات زملاء الدراسة أو الأصدقاء: فمنها منظمات تعينها الدولة أو المجتمع المحلى أو غيرها من الهيئات العامة ، ومنها حركات الشباب وجمعياته ، ومنها التجمعات المعارضة أو الدائمة التى تنشأ لأغراض التسلية أو قضاء أوقات الفراغ . ويؤدى ذلك كله الى قضاء المراهق وقتا طويلا جدا بين أفراد نفس فئة العمر التى ينتمى اليها . وهنا أيضا تمارس المرونة وانعدام التجانس جاذبية فى اتجاه الصور العامة التى تختص بها كل فئة من فئات العمر .

ومن الظواهر الجديدة أيضا نمو التركيبات الثانوية ، أى الجمعيات التى تنظم لأغراض عملية فى الحكومة والشركات والصناعات وغيرها من القطاعات العامة . فقد كان المراهق يجد نفسه فيما مضى مقتصرًا على ما يسمى « بالجماعات الأولية » (وهى الأسرة والأصدقاء والمعارف) التى كان يقوم فيها أفراد قلائل بعملية اتصال شخصى متبادل تضم كل مجالات الحياة . بل لقد كانت المدرسة ذاتها تعامل وكأنها جماعة أولية ، على الرغم من أنها كانت فى حقيقتها منظمة ثانوية لها هدف محدد . ذلك لأن المدارس التى كانت تضم عددا محدودا من التلاميذ ، وكان الاتصال فيها وثيقا بين الآباء والمدرسين ، كانت تتيح للتلاميذ فرصة معاملة المدرسة وكأنها امتداد للبيت ، ومعاملة المدرس فى الفصل الصغير على أنه يرتبط معه فى صلة شخصية . وظل التعليم بعد المدرسة الابتدائية عملا شخصيا تحققه الأسرة . أما اليوم فمن الواضح أن المدرسين والمدرسة قد أصبحوا أدوات فى يد المجتمع ، وعن طريقهم يغدو المجتمع راعيا مخلصا حنونا للمراهق . وتتيح الدولة والمجتمع مباشرة للمراهق للحصول على تعليم عال ، وذلك على الأقل بأن يفرضوا على والديه الزاما غير مكتوب . فضلا عن ذلك فإن أشد المنظمات تنوعا ، كالحكومة والأحزاب والاتحادات العمالية وغيرها من المؤسسات العامة ، تضطلع بمهمة رعاية شئون المراهقين ، وذلك عادة عن طريق شعب خاصة فيها . ويستمر هذا التخصص فى أوجه النشاط الاقتصادية والثقافية ، اذ تخاطب هذه المراهقين بوصفهم فئة . وهكذا ينفصل المراهق باستمرار بوصفه عضوا فى فئة ، انفصالا واقعيا وواعيا فى آن واحد ، عن طريق الأوامر والنواهي ، والتعذيب والتعليم ، والخدمات والبرامج والسلع والرعاية والارشاد ، ولم يعد المسئولون عن انفصاله أشخاصا بالغين يرتبطون بجماعات ينتمى إليها ، وإنما هم موظفون فى منظمات وإدارات ليس لها صلة شخصية به . ولم يعد وعيه يتشكل عن طريق عضويته فى جماعات صغيرة لها مقر اجتماعى تعيش فيه ، دون أن يكون لها الحق فى مكان عام مخصص لها ، وإنما يتشكل بعضويته فى جماعة عامة من المراهقين يعترف بها شريكا اجتماعيا . وهكذا تصبح

المراهقة اشتراكا في المصالح ، ويسمح لها بالانتفاع من الوسائل غير الرسمية لضمان مصالحها الخاصة ، وكذلك بتكوين منظمات خاصة بها لهذا الغرض ، لها جهازها الكامل ، وموظفوها المختصون . ولم يعد من الممكن معاملة المراهقة على أنها مرحلة خاصة في الحياة ، ينمو فيها الوعي الذاتي للمراهق في سياق من التنظيم التركيبي لتجمعاته المتعددة ، ومن المشاركة في النظم الثانوية للمجتمع . ولا يشعر المرء بأنه شاب عن طريق التجربة الشخصية التي يواجه فيها البالغين ، بل عن طريق العضوية في جماعة . وهكذا تصبح المراهقة حالة ثابتة تقتقر الى أية مهام خاصة بها .

وفضلا عن ذلك فإن المراهق يتحرر من الجماعات التي يتفاوت أعضاؤها في العمر . فالأسرة المعاصرة ليست مرتبطة بالأقارب في مكان إقامة مشترك ، ولا يكاد يكون لها اتصال بهم . وفي هذه العزلة يفتقد جيل الجدود . ولما كانت أدوار الوالدين تغدو أكثر ألفة ومحبة ، فإن الوالدين يفقدان مركزهما بوصفهما أفرادا ينتمون الى الجيل القديم . وهكذا تتحول العلاقات بين الأجيال الى روابط عاطفية مبهمة ذات طابع فردي ، لا سيما بعد أن فقدت الأسرة وظيفتها في ميادين هامة (كالتعليم وقضاء وقت الفراغ وممارسة الشعائر الدينية وكسب الرزق) . وأصبح ينتظر من المراهق أن يتكيف انفعاليا مع الموقف القائم ، بطريقة لا تنم عن أية سمات يختص بها منه . وعلى ذلك فإن القضاء على الفروق بين الأجيال ، والزوال ، قد حلا محل التقسيم الى فئات للأعمار . ومما يسر هذا الاتجاه ، تناقص متوسط سن الوالدين (١) . ولما كان الوالدان بدورهما قد تحررا من أغلال الأجيال ، فانهم هم أنفسهم

(١) تنبأ بعض الباحثين بأن تناقص سن الزواج والإنجاب المبكر للأطفال ، في الولايات المتحدة سيؤدي في عام ١٩٨٠ الى أن يكون الإن مستقلا وعلى استمداد لدخول في مترك الحياة في الوقت الذي يكون فيه والده في سن الأربعين . ومعنى ذلك أن الطفل لن يكون له أى اتصال من الوجهة العملية ، بأشخاص يتجاوزون سن الخامسة والثلاثين . ومع ذلك يبدو أن هذا التطور يلقى ترحيباً ولا يجد الناس فيه أية غشاضة .

يكتشفون عن سمات تنتمي الى مجال الأحداث . غير أن المراهق لا يكاد يتصل بالبالغ ، حتى خارج نطاق الأسرة . فالمدرسون والرؤساء في العمل ورجال الدين يظلون مبتعدين عنه ابتعاد الأقارب الثانويين ، لأن المجال الاجتماعي للأسرة أضيق من أن يشتمل عليهم . بل أنه لا يتسع لتمكين الوالدين من الاشراف على نشاط المراهق ، وذلك في الحالات التي لا تحول المشاغل المهنية فيها دون ذلك منذ البداية . فالاتصال الاجتماعي بين المراهقين لم يعد يحدث داخل الشبكة المحكمة للعلاقات العائلية ، ولا يمكن بالتالي أن يصبح موضوعا للتبادل بين الوالدين . وهكذا يفقد المراهق هنا أيضا أنموذج حياة البالغين ومرآتها . وينعكس هذا الوضع في كون الأسرة المعاصرة تكيف أبنائها اجتماعيا « في اتجاه متباعد عنها » ومتجه نحو المجتمع . فالنجاح في الحياة العملية ، لا الاندماج في الأسرة وقيمها ، هو الذي يحدد آفاق التعليم . أما تحديد الغاية ، واختيار الوسيلة ، والمسئولية ، فكلها أمور تترك على نحو متزايد للمراهق نفسه . وهكذا فإن التحرر من الجماعات التي يتفاوت أفرادها في العمر ، وازدياد الاستقلال البنائي لفئات العمر ، هما مظهران يكمل كل منهما الآخر من أجل اضاء قدر كبير من الاستقلال على المراهقة المعاصرة .

وعلى هذا النحو يكتسب المراهقون قدرة لا حد لها على التغفل في الواقع الملموس لحياة البالغين ، وتفتح أمامهم مجالات الجنس والرزق ، وأوجه نشاط البالغين في الترفيه والترويح وقضاء أوقات الفراغ ، والأهم من ذلك كله ، في استخدام الثقافة المادية ذاتها . وتنشأ هذه الأوضاع بسبب أشكال الاستقلال الاقتصادي المبكرة من جهة ، وبسبب تعدد صور الرعاية من جهة أخرى ، وبسبب مبادرة المراهق نفسه من جهة ثالثة . وتزداد هذه القدرة اتساعا بفضل وسائل الاتصال التي تساعد المراهق على أن يسهم في مجالات حياة البالغين بخصاله ، ان لم يسهم فيها اسهاما فعلياً أيضا . وبقدر ما يظل التكيف الاجتماعي ناقصا ، فإن المراهقين يكونون قادرين على الانتفاع من ثقافة البالغين بطريقة انتقائية لأغراضهم الخاصة . غير أن من المحال الاستمرار في الحياة

فى فراغ اجتماعى ، دون تأكيد للأهداف ، ولأنماط السلوك ، وللأمانى والمعايير . والنتيجة الطبيعية هى أن المراهقين يأخذون على عاتقهم مهمة تنظيم كل مجالات البلوغ بمعايير ثابتة . فعليهم أن يحددوا قيمهم ومواقفهم وعاداتهم ومعاييرهم الخاصة اذا شاءوا ألا يفقدوا أنفسهم فى عليه استكشاف عالم البالغين وامكانياته اللامحدودة . وهكذا تملو المراهقة الى مرتبة الثقافة الفرعية . وبفضل هذا الاستقلال البنائى ذاته يتاح للمراهقين تكوين تلك الجماعة المتجهة الى التجانس،التي يكونونها الآن بالفعل .

وهكذا تتضح الآن الأسباب الاجتماعية فى صورتها العامة . فالعوامل الحاسمة هى الاستقلال البنائى والانفصال عن البالغين ، والاشتراك فى المجتمع ككل ، واعتراف المجتمع بذلك ، والقدرة غير المحدودة على الاندماج فى واقع حياة البالغين ، بدلا من التخلص من أعبائها . هذه الأسباب تتضافر من أجل تشكيل المراهق تشكيلا كاملا بواسطة ثقافته الفرعية . وهكذا يعد المراهق نفسه عضوا فى جماعة بلغت مركزا متساويا ومستقلا يقف الى جانب مركز البالغ . ونظرا الى أن المراهقة لم تعد محطة فرعية فى طريق الحياة ، فان الفروق بين المراهقين والبالغين تنكمش بحيث تقتصر على السمات الخارجية والعرضية . ولهذا السبب ينظر المراهق الى من هم أكبر منه على أنهم يتمتعون باستقلال أكبر ، كما يتضح بوجه خاص فى أدوارهم المهنية والزوجية . ولا بد أن تبدو له المراهقة مجرد تأخير فى النضج الاجتماعى ، يتمتع هو بمزاياه على أية حال فى صورة أشكال تعويضية . ومع ذلك فان اندماج المراهقين فى المجتمع قد ازداد قوة وسرعة فى واقع الأمر . فالاستقلال الاقتصادى وسن الزواج يتوصل اليهما الآن فى وقت أسبق بالقياس الى القرن التاسع عشر . ولكن حتى لو قارنا الحالة الراهنة بما كان يحدث فى القرون السابقة ، فان من التضليل على الأقل أن نتحدث على نحو قاطع عن تكامل أو اندماج متأخر ، نظرا الى أن أعدادا كبيرة من البالغين لم يكونوا يبلغون أبدا الاستقلال الاقتصادى الذى يجعل الزواج وتكوين الأسرة ممكنا ، أو لم يكونوا يبلغونه إلا فى

صورة حق مشروط في استخدام موارد الوالدين طالما ظلّا على قيد الحياة . اذن فظهور المراهقة ونموها لا يفسران بتلك الحقيقة التي لا يمكن انكارها ، وهى الاختلاف بين فترتي النضوج الجنى والنضوج الاجتماعى ، بل يتكوّن جماعات مراهقة . وعلى هذا النحو وحده نستطيع أن ندرك السبب فى أن الاندماج فى أسرة ومهنة لم يعد يعنى نهاية المراهقة . فالمراهق الذى يتشكل بجماعاته الخاصة لا يكاد يكتسب تلك الاستعدادات التى تتيح له التحول سريعا الى حالة البالغين ، وانما يحتفظ بروابطه بمعاصريه ، وباعتماده على عالمهم ، وبمبادئ ثقافتهم الفرعية ، خلال فترة أطول من الزمان . وهو يزداد فى عمله انعزالا عن زملائه الأكبر سنا ، لأن التنظيم النفعى للحياة المهنية الحديثة يعمل ، فى هذه الحالة بدورها ، على جعل البالغ يتوارى وراء وظيفته .

التكيف الاجتماعى :

فماذا عسى أن تكون وظيفة التكيف الاجتماعى فى هذه الظروف ؟ هل يتيح ازدياد درجة الاستقلال للمراهق أن يندمج تماما فى المجتمع ؟ ينبغى أن يلاحظ أولا ، فى هذا المجال ، أن البناء المهني قد أصبح مستقلا الى حد بعيد عن شخص الموظف . فمن الممكن أن تتعلم المهن وتعلم وتمارس وتؤدي دون ابداء اهتمام كبير بالمواقف والآراء فى المجالات الأخرى للحياة . واستمرار البناء المهني مضمون فى هذا المستوى على الأقل ، أما التكامل الباقي للمراهق فلا علاقة له بهذا الموضوع . غير أن من الواجب بطبيعة الحال أن تعلم الأدوار الأخرى اذا ما أراد الفرد أن يؤدي وظيفته فى المجتمع ، أو اذا أراد المجتمع ذاته أن يؤدي وظيفته . فلكى يكون المرء زوجا وأبا ووصيا وعضوا فى ناد وعميلا لمصرف ومواطنا ومستهلكا وعضوا فى طبقة أو طائفة دينية أو حزب ، فلا بد له من معرفة واسعة واتجاهات عميقة الجذور .

والواقع أن نقطة البداية فى الدراسة الاجتماعية للأسرة والشباب هى تلك الحقيقة الحاسمة ، وأعنى بها أن أساسيات أدوار البالغين هذه

لم تعد تتعلم في الأسرة . (١) بل أنه لما كان النمو البنائي للمجتمع يتجاوز نطاق الأسرة ، فليس هناك مفر من ذلك . وهكذا لم يعد أمام الأسرة الا أن تكيف الطفل اجتماعيا بأن تلقنه الدرس الأولي الذي يتعلم فيه كيف يتحكم في جسمه ولغته ودوافعه ورغباته . صحيح أن الطفل يكتسب ، الى جانب ذلك ، اتجاهات ودوافع وأمانى ومعارف عامة ، ترسم اطار حياته التالية . غير أن من الواجب أن يقال على وجه الاجمال ان أدوار البالغين لم تعد تتعلم في الأسرة . وهكذا مايتضح على الفور في حالة الأدوار التي تقتضى معرفة خاصة (أى الأدوار المهنية) أو تحتاج الى تدريب منظم . كما يتضح أيضا في حالة الأدوار التي تؤدي في النظم الثانوية : اذ أن هذه الأدوار تقتضى سلوكا موضوعيا غير شخصي ، لا يكتسب الطفل الاستعداد له من علاقاته العاطفية الوثيقة في الأسرة . ولكن مما له دلالة أن الأسرة لم تعد تستطيع التحكم على نحو حاسم في فهم الطفل للأدوار الأولية (كأدوار الزواج والصداقة) .

وينبغى أن نضيف الى هذه الملاحظة السلبية فكرة ايجابية هي أن التكيف الاجتماعى للمراهق يتم اليوم في جماعات المراهقين ، وعن طريق ثقافتهم الفرعية . وهذا ما يظهر بوضوح في حالة الأدوار الخاصة التي يتعين تعلمها في جماعات مرتبطة بتركيبات ثانوية . وهكذا فان الأدوار في الطوائف الدينية أو الأحزاب السياسية يتم تعلم الجزء الأكبر منها بواسطة جماعات خاصة للشباب ، تنظمها هذه المؤسسات ذاتها . والأهم من ذلك أن الثقافة الفرعية للمراهقين تتحكم الآن في الفهم العام

(١) يستطيع القارئ أن يجد أفضل بحث مطول للمراجعة الماصرة في كتاب :

ب . هـ . لاندس : المراهقة والشباب P. H. Landis : Adolescence and Youth
 نيبورك ١٩٥٢ ، وفي كتاب « هـ . شلكي : الجيل الشكاك : H. Schelaky : Die Skeptische Generation دوسلدرف ١٩٥٧ ، وينبغى أن يلاحظ أن كلا من هذين الكتائين يحلل المراهقة في بلد معين . أما إذا شئنا عرضا أعم ، فنرجع الى كتاب « بارسونز وبيلز : الأسرة والتكيف الاجتماعى وعملية التفاعل ، Parsons & Bales Family, Socialization and Interaction Process ، هيلنسكو ، لينوى ، ١٩٥٥ ويضمن هذا الكتاب أيضا بعض الأدلة التي تثبت النظرية القائلة إن الأسرة الماصرة تقوم بتكليف افرادها اجتماعيا « في اتجاه متباعد عنها » .

للأدوار . وليس معنى ذلك اغفال النصيب الذى تسهم به المؤسسات التعليمية المختلفة فى تكييف المراهق اجتماعيا ، أو تسهم به تجربته الشخصية . والمعلومات التى يكتسبها من المذيع والكتب المتخصصة والسينما والتلفزيون والروايات والمجلات ، فى السوق الحرة للحقائق . غير أن كل المعلومات والمواقف المكتسبة على هذا النحو تتعرض آخر الأمر للتفسير والتشريع من جانب المراهقة بوصفها جماعة وثقافة فرعية . ولا شك أن ذلك يخدم غرضا ، إذ أن المراهق لا يستطيع ، بدون دعامة اجتماعية ومراة ، أن يسيطر على الواقع الهائل الاتساع الذى يوضع فى متناول يده . وانما هو يحتاج الى قيم ومعايير واتجاهات ومواقف وعادات لتشجيع سلوكه وتبريره فى مواجهة هذا الواقع . ويتمشى اغتصاب مجالات حياة البالغين ، من الوجهة الوظيفية ، مع ادخال المعايير فى هذه المجالات . وهكذا فإن القدرة على النفاذ الى واقع حياة البالغين يتمشى مع ظهور ثقافة فرعية . ولو لم تكن للمراهق أخلاق وعادات وعرف وقيم خاصة به ، « وأرضية » اجتماعية ومراة ، لظل عاجزا أمام الحقائق المتاحة له .

وهناك مسألة واحدة ينبغى تأكيدها بوجه خاص من بين كل المعارف والمعلومات والاتجاهات والدوافع والعادات والمواقف والأمانى والمفاهيم والارتباطات التى تنقلها الى المراهق ثقافته الفرعية بطريق مباشر أو غير مباشرة . فكما قلنا من قبل ، تؤدى معظم أدوار البالغين فى صدد بناءات ثانوية . تكتسب معرفة المهام اللازمة لذلك بالتعليم والتجربة . غير أن الأدوار لا تستنفد بالمهام الموكولة اليها ، وانما هى تشمل أيضا ، فى المواقف العينية الملموسة ، علاقات بين أشخاص . ويتضح ذلك فى حالة الأدوار المهنية ، التى لا يكفى فيها توزيع المهام حسب خطة موضوعة ، لتنظيم العلاقات بين أصحاب الأدوار ، وانما تظل هناك دائما مسائل متعلقة بالكرامة والتعاون والرغبة فى أن يتصرف المرء . كما يريد . ففى هذه الأمور نفسها ، لا فى المهام الموزعة ، تكمن الصعوبات الأساسية التى تنشأ فى أدوار النظم الثانوية . وهنا تستطيع فئة المراهقين ، بتطبيقها ، أن تعمل على اعداد المراهق . ومن الوسائل التى يتحقق بها ذلك ، تفرع الفئة الى نظم ثانوية . والأهم من ذلك أن البناء الداخلى

لجماعات المراهقين يشجع على ظهور نفس العلاقات التى تتميز بها النظم الثانوية . فالطابع القابل للتعميم الشامل ، الذى تتميز به هذه الفئة ، وحجمها ومرونتها ، وافتقارها الحتمى الى توزيع دائم للمراكز ، والطابع المتقلب الميال الى التجديد المستمر ، الذى تتميز به ثقافتها الفرعية ، والذى هو حتمى بدوره - كل ذلك يحول دون تكوين علاقات شخصية بين الأصدقاء ، ويساعد بدلا من ذلك على تكوين اتصالات سطحية عشوائية . والاتصال الاجتماعى المستمر بمعاصرين متعددين يتغيرون كثيرا ، يؤدى الى تكييف اجتماعى مفرط ، ينمى القدرة على التعامل مع أى شخص ومعاملة كل بالطريقة التى تناسبه ، وبذلك يغرس تلك الاتجاهات والآراء العامة التى تتميز بها النظم الثانوية فى أياها هذه تميزا واضحا .

وعلى هذا النحو يتعين علينا أن نعتاد الفكرة القائلة أن التكييف الاجتماعى للمراهق قد تحول الى تكييف اجتماعى ذاتى . فلم يعد البيت جسرا يوصل الى المجتمع ، وإنما أصبح طريقا مسدودا . ولم يعد الطفل يعتاد التعامل مع المجتمع عن طريق الامتداد التدريجى للروابط والعلاقات التى تجمع بينه وبين والديه وأقاربه (وما يترتب على ذلك من تعديل لهذه الروابط والعلاقات بطبيعة الحال) ، كما يمثّل ذلك فى علاقة « العم » الشائعة بين الطفل وبين الغرباء . ذلك لأن ضيق المجال الاجتماعى للأسرة يجعل ذلك مستحيلا . وبدلا من ذلك ، أصبح الطفل يستخدم جماعات المراهقين نقطة وثوب الى المجتمع . فهى تعدّه لبناءات اجتماعية هامة ، وتكسبه معرفة وآراء واتجاهات ، وتمهد له طريق ادراك الحقائق التى أصبحت متاحة له . على أن هذا الطريق الى عالم البالغين لا يؤدى الى قطع الصلة بجيل الوالدين . فعلى حين أن المراهق كان يتعين عليه منذ فترة قصيرة أن يخرج عن حدود أسرته ليكتسب المعرفة والخبرة اللتين كان يحتاج اليهما أو يعتقد أنه يحتاج اليهما ، فى حياته المقبلة ، فيبدو أن هذه الظاهرة لم تعد هى الميزة للشكل المتطور من المجتمع الصناعى . فالأسرة اليوم تعطى حرية جزئية للأطفال ذاتهم ، وتفتح أمامهم مجالا مباشرا لبعض ميادين حياة البالغين الاجتماعية . وأنا

لنعمل جميعا أن الأطفال المراهقين أصبحوا « يعزفون حقائق الحياة » في سن مبكرة جدا ، بل انهم يعيشون فيها ، لهذا السبب ، احساسا بأنهم قد شبوا ونموا . وهذا أمر تدركه الأسرة من حيث المبدأ ، اذ تكيف الأطفال اجتماعيا « في اتجاه بعيد عن ذاتها » . واذن فمن الخصائص المميزة للمجتمع الحديث أن التكيف الاجتماعي للطفل في الأسرة يضاف اليه في سن مبكرة تكيف اجتماعي من الخارج تقوم به وتوجهه أساسا جماعات المراهقين . وعلى حين أن الطفل سيعاني حتما صعوبات ذاتية في المرحلة الأولى للمراهقة ، فمن الواجب ألا ندع هذه الصعوبات تخفى عنا حقيقة هامة ، وهي أن هناك استمرارا أساسيا في اندماجه في المجتمع . واذ لم يكن المراهقون قد أصبحوا يتمدرون بالفعل على من هم أكبر منهم ، فمرد ذلك الى أن هذا التمرد لم يعد ضروريا ، اذ أن الاستقلال البنائي للمراهقة يضمن لهم تفعلا تدريجيا في المجتمع . والواقع أن امتداد مرحلة المراهقة في المرحلة المتأخرة للطفولة انما هو تعبير عن هذا الاستمرار . فالطفل ذاته ، والمراهق على نحو متزايد، يجد أن الطرق التي تؤدي الى المجتمع دون أن تمر بالأسرة ممهدة بما فيه الكفاية .

واذن فلاشتراك في فئات متجانسة للعمر هو في الوقت الحالي أمر مميز للمراحل المبكرة للحياة . وهذه الفئات ترتبط بالمجتمع بطريقتين : الطريقة الأولى هي الارتباط به بالقدر الذي يكون به مجال الحياة الحقيقية مفتوحا أمامها ، وذلك عن طريق المعلومات التي تنقل اليها من جهة ، وعن طريق اغتصابها لمجالات حياة البالغين من جهة أخرى ، والطريقة الثانية هي الارتباط به بالقدر الذي ينادى به المجتمع أطفاله ومراهقيه مباشرة عن طريق مؤسساته ومنظماته . وقد يتخذ هذا النداء في الحالات المتطرفة شكل « شباب الدولة » ، وهو نظام أصبح معروفا لدى البلدان الخاضعة لأنظمة الحكم الشمولية . غير أن هذا النداء يوجه أيضا في البلدان الغربية ، حيث يتجاوز نطاق المؤسسات التعليمية الخالصة ، ويشتمل على منظمات متعددة للدولة والأحزاب والشركات والثقافة ، فضلا عن كثير من الهيئات الأخرى التي تتجه أهدافها الى

المراهق بوجه خاص . والواقع أن المجتمع الحديث لا يستطيع من حيث المبدأ أن يتخلى عن هذا النداء . فعن طريق الروابط التي تصل بين جماعات المراهقين وبين المجتمع ، تكتسب هذه الجماعات الاتجاه والاستمرار الذي يجعل لتأثيرها في المراهق طابع التكيف الاجتماعي مع أدوار مجتمع البالغين .

الشخص :

الى أى حد سيؤدى هذا النوع من التكيف الاجتماعي بالضرورة الى تغيرات اجتماعية ؟ هناك حقيقة واضحة ، هى أن المراهقين يتعين عليهم أن يضطلعوا بأدوار البالغين سواء أرادوا ذلك أم لم يريدوه . وهذه الحقيقة قد تلقى بسهولة ظلا من القموض على مسألة دلالة المراهقة فى العصر الحاضر ، وأهميتها بالنسبة الى المجتمع ككل . ونتيجة للحقيقة السابقة فإن الصعوبات التى يخلقها كل جيل جديد لنفسه وللأجيال الأكبر منه وللمجتمع ، يبدو أنها تترد الى أزمنة متكررة ولكنها دائما مؤقتة . وحتى لو سلمنا بأن هذا النوع من التكيف الاجتماعي يمكن أن يؤدى بالضرورة الى تغيرات فى بعض الأدوار ، فإن مفهوم الدور لا يصلح كل الصلاحية لادراك التغيرات فى كثير من الأدوار فى اتجاه واحد ، أو لادراك الدلالة الكاملة لمثل هذه التغيرات . ومن هنا فإن مفهوم الشخص ، وإن يكن أصعب كثيرا ، يبدو أنسب لتحقيق هذا الغرض الى حد بعيد .

ونستطيع أن نبدأ هنا بالقول أن كثيرا من الخصائص يتبدى فيها توزيع معين حسب الأعمار . فبعض الخصائص لا يمكن اكتسابه الا بعد تثبيت بعضها الآخر ، وبالتالي لا يمكن أن تكتسب الا فى عمر معين . على أن من الواضح أن الخصائص المميزة لفئات العمر العليا تضعف تدريجيا فى المجتمع الحديث . ولما كان البالغون مستبعدين من عالم الأطفال والمراهقين ، فإن نماذج السلوك البالغ مفقود ببساطة . وحيثما توجد هذه الخصائص ، لا يمكنها أن تمارس تأثيرها كاملا نظرا الى الاستقلال البنائى للشباب ، وضيق النطاق الاجتماعي للجماعات

الأولية . ولكن ما يفقد على هذا النحو ليس الا خصائص فئات العمر العليا . أما خصائص فئات العمر الدنيا فانها بدورها تفقد ذلك العمق وتلك القوة التي كانت تتصف بها عندما كانت حلقات في سلسلة من الخصائص المميزة لكل عمر . فاستبعاد المراحل المتأخرة للحياة يمثل انفصاما أساسيا في نظام فئات العمر ، وهو النظام الذي لا يمكنه أن يؤدي وظيفته ككل الا عندما تكون أدواره وخصائصه المكونة له متلائمة بعضها مع البعض . على أنه تتكون الآن جماعات اجتماعية لا يظهر فيها الا حد أدنى من الاتجاه بعضها نحو البعض . ويزداد بالتدرج ، وبالضرورة تحكم فئات العمر الصغرى في السلوك . فالطابع الطفولي للمجتمع الحديث ، الذي لاحظناه في البداية ، يترتب على الاستبعاد الاجتماعي لفئات العمر المتأخرة ، وهو الاستبعاد الذي يترك الفئات الصغرى حرة في تكييف نفسها اجتماعيا .

ولكن ليست الخصائص المميزة لفئات العمر هي وحدها التي تضع على هذا النحو ، وانما تختفى معها العلاقات التي تميز مختلف الأدوار في مجتمع مقسم الى فئات للعمر . فطالما أن الدور يتعلم عن طريق التكيف المستمر مع البالغين ، فانه يكشف عما ينطوى عليه من نتائج بالنسبة الى الحياة بأسرها والى الشخص بأكمله ، ويكون له مكان ووظيفة في مجرى حياة الشخص المتعلم ، وروابط لها دلالتها مع المجالات الأخرى للحياة . غير أن مثل هذه الوظائف والتكوينات ذوات المرتبة العالية ، التي تنتظم الشخص بأكمله ، تضع عندنا لا يعود الدور يتعلم في حضور البالغ ، وانما ينقل عنه بالمحاكاة . عندئذ ترتد الأدوار الى شروطها الفنية ، ولا يعود في وسعها أن تتجاوز ما هو معطى مباشرة في هذه اللحظة وهذا المكان . وهى لا تفقد على هذا النحو قيمتها العميقة فحسب ، بل انها أيضا تمزق كل منها عن الآخر . ويؤدي هذا الرد الى تكوين نظام آلى للدوافع يعتمد على الموقف القائم ، ولا ينطوى على أي فسق أعمق تندرج فيه الأدوار .

ولو طبقنا ذلك على بناء الشخص ، لكان من الواجب أن نتحدث عن هبوط لمستواه . ذلك لأن الشخص ليس مجرد مجموعة من

الخصائص المتجمعة كل الى جوار الأخرى ، مثلما أن المجتمع ليس مجرد مجموعة من الأدوار ، ومثلما أن الثقافة ليست مجرد حصيلة لعناصرها . ففي كل المجالات نجد نسيجاً وتناسقاً وتنظيماً ، أى بالاختصار بناء . وهناك درجات مختلفة لتنظيم الشخصية (١) : فقد أثبت علماء الأثروبولوجيا بطريقة حاسمة أن تنظيم الشخصية يتوقف على الأدوار التي تنسب الى الطفل أو المراهق في المراحل المبكرة لحياته . فعدد هذه الأدوار ، ومقدار تباينها وتعقدها وتشيتها ، كل هذه عوامل تسهم بنصيب في هذه العملية . وفي ضوء هذه الأبحاث يتضح أن رد هذه الأدوار الى ما هو عيني مباشر ، وعزلها بعضها عن البعض ، يعنى تناقصاً في درجة التعقيد البنائي للشخص . ونظراً الى أن الأدوار المختلفة لم تعد تتجمع لتكون منظوراً شاملاً ، نتيجة للافتقار الى الروابط ذات الدلالة بين الأدوار ، فإن الشخصية التي يخلقها التكيف الاجتماعي يضعف بناؤها . ويتضح ذلك مثلاً بدراسة مضمون الشخصية : فالمشاعر والمفاهيم لا يمكن التمييز بينها بالقدر الكافي أو

(١) كانت العلوم الاجتماعية مترددة في الاعتراف بهذه النتيجة الحتمية ، وذلك لأسباب مفهومة . فن الصحيح أن الاعتراف بها قد يؤدي بسهولة إلى تنوعات لا زلنا نذكر منها أمثلة مؤسفة ، كالتمييز بين الشعوب « البدائية » و « المتقدمة » . ومن الجدير ، بالملاحظة أيضاً أن بناء الشخص له أبعاد متعددة لا يسهل توفيقها ، وتبلغ من السكثرة حداً يكاد يكون من المستحيل معه تطبيق هذا المفهوم في المقارنة بين الثقافات كل على حدة . ومن جهة أخرى فإن هذا المفهوم يصلح تماماً للاستعمال عند التحدث عن مراحل منفردة لثقافة ما ، أو عن أنماط عامة للثقافة تكونت بطريقة مناسبة . ويرجع القارئ ، إذا أراد الاطلاع على آراء مشابهة ، إلى كتاب « أ.جيلين: الروح في العصر التكنولوجي A. Jehlen : Die Seele im technischen Zeitalter هامبورج ، ١٩٥٧ ، وخصوصاً ص ٨٠ وما يليها . وفيما يتعلق بمسألة الارتباط بين التكيف الاجتماعي وبين تنظيم الشخصية ، وهي المسألة التي سيرد ذكرها فيما بعد ، انظر بوجه خاص : م . ميد : تحديد أنماط العمر في نمو الشخصية M. Mead : Age Patternning in Personality Development ، وهو بحث في كتاب « الطابع الشخصي والبيئة الثقافية : Personal Character and Cultural Milieu » الذي أشرف على نشره « هيرنج D. Y. Haring » (مطبعة جامعة سيراكيوز ، ١٩٤٨) ، بالإضافة إلى المناقشات المحددة لهذا الموضوع .

بطريقة دائمة ، لأن الاتصالات بالمعاصرين هي الى حد ما غابرة ولا شخصية ومفتقرة الى العمق ، وهي متجانسة نسبيا ، بل ان المعاصرين أنفسهم لا يظهر لديهم الا قدر ضئيل من التنوع والتمايز . ولهذه الأسباب ذاتها لم يكن من الممكن تكامل المشاعر والمفاهيم بالقدر الكافي . فليس هناك مجال لظهور مضمونات أكثر تعقيدا ، تكون أوضح تمايزا وتنظيما وتوحيدا . وهذه الظاهرة نفسها تتضح بدراسة أساس التنظيم الآلى للدوافع ، حين يتعين أن تنقل ردود الأفعال الشديدة التعقيد وتغمدو آلية اذ تصبح معتادة ، بحيث أن الأفعال الخارجية ، والحالات والأغراض والمفاهيم والدوافع الداخلية تثبت وتحبط وتتمايز وتعديل وتتراكم وتتكامل بحيث تكون نظاما آليا شخصيا للسلوك . وفي كلتا الحالتين يكون الأمر متعلقا بتشديد بناء منظم يعملو على اعتماد نظام السلوك على المواقف الفعلية القائمة . ولكن البناء الأعلى تنظيما لا يمكن أن ينشأ الا حيث تقوم جماعات صغيرة ثابتة بتحديد شكل العلاقات بين المراهقين والبالغين وتمييزها . فعندئذ فقط يزداد سياق السلوك امتلاء بالمعاني ويتشكل بالقيم التي يحتاج اليها ، وعلى هذا النحو وحده يزاح عن آلية السلوك - بقدر كاف - عبء المتعضيات المباشرة للموقف (١) . وعلى ذلك فان المستوى البنائي للشخصية يهبط بالقياس الى مستواها السابق . وهكذا يسير هذا التكيف الاجتماعي الناقص للمراهق بوصفه شخصا ، جنبا الى جنب مع التكيف الاجتماعي الزائد للمراهق الذي يتعرض منذ سن مبكرة لمؤثرات سطحية غابرة متباينة ولكنها غير متميزة ، تأتيه من فئات أعمار متجانسة ، كما يتعرض لمطالب الحياة الحقيقية ، غير مزود الا بالحد الأدنى من الأشكال الاجتماعية .

(١) للاطلاع على آراء مشابهة ، أهرب عنها صاحبها في صدد مشكلة تعليم اللغة ، انظر : ب شريكر : الأسرة : نقل التراث : P. Schrecker : The Family : Conveyance of Tradition في كتاب : ر. ن. آلشن : الأسرة ، وظائفها ومصيرها : R. N. Anshen : The Family : Its Function and Destiny ، نيويورك ١٩٤٩ .

وهناك اتفاق اجماعى على هذه الحقيقة بين كل من لاحظوها في جميع أرجاء العالم ، سواء أكانوا علماء نفس أم رجال تربية أم أطباء نفسانيين أم علماء اجتماع . وهم قد اعتادوا أن يستخدموا بالنسبة الى الحالات المتطرفة ، التى يزداد عددها على الدوام ، ألفاظا مثل « سطحية » و « فارغة » و « بلا عمود فقرى » و « منقادة لدوافعها التلقائية » . هذه الألفاظ تصف حالة التطرف التى تحولت اليها أشكال سلوك المراهق نتيجة لنقص التكيف الاجتماعى للشخص . وهناك ظواهر مشابهة لهذه لوحظت في الأطفال أيضا . فتأخر الاستعداد للدراسة ، والافتقار الى التركيز ، والاندفاع الأعشى ، والهزال العاطفى والفساد الخلقى ، كل هذه الظواهر تسير في طريق الازدياد . وينبغى أن يكون في هذا درس آخر لعالم الاجتماع حتى لا ينظر الى الشباب على أنه مرحلة منفصلة في الحياة . فالصفة المميزة للشباب هى ، من جهة ، استبعاده من تعاقب الأعمار الذى يبلغ قمته في سن البالغين ، ومن جهة أخرى ، اندماجه في المجتمع الذى يبدأ حتى بالطفل . بل ان المراهقة تبدأ اليوم حتى قبل أن تتخذ أولى خطوات التكيف الاجتماعى ، أى قبل أن تتم تلك المهمة الأساسية ، مهمة تشكيل شخصية الطفل . فليس هناك وقت ، حتى في هذه الحالة ، لفرض الأشكال الثقافية التى كانت من قبل تكون اطارا لأى صراع بين المراهق وبين العالم . وانا لنجد في حالة الطفل ذاته أن العلاقات المستقلة بالمجتمع تبدأ في اعاقه نتائج تكيفه الاجتماعى المبكر وتخطيها جانبا . وعلى ذلك فان الطفولة مرحلة لم تعد كاملة في ذاتها ، وهى تستبقي مقدما مشكلات المراهق ، كما يتضح بالفعل في ازدياد سرعة النمو والبلوغ الجنسى ، وهما أمران يمكن أن ينظر اليهما على أنهما اجابة على التحديات التى تنطوى عليها الحياة الواقعية بقدر ما أصبحت متاحة للمراهق . وهكذا يفقد البلوغ الجنسى بدوره طابعه بوصفه نقطة تحول حاسمة ، وهو اتجاه يؤكد أهميته تزايد تأثير المراهقة في الطفولة .

فنحن اذن ازاء تغيرات عميقة الجذور ، تفضى الى فقدان التمايز والتكامل في بناء الشخصية ، إذ تهدم الأشكال والارتباطات ذات المرتبة

العليا ، وبذلك تكتسب الأجزاء الأكثر أولية من النظام السلوكي هامشة أكبر من التذبذب ومزيذا من الاستقلال . ومن هنا لم يكن من المستغرب أن تظهر الأبحاث أن هذه التغيرات تمتد حتى تصل الى الوعي الحسى للاطفال والمراهقين . وفيما عدا ذلك ، فاذن من السهل اغفال الأهمية العامة لهذا التغير بالنسبة الى مجالات متباينة كالسياسة والأسرة والتعليم ، كما أن من الصعب تحديدها على وجه التخصص . لذلك فحسبنا هنا أن نشير الى وجه آخر للمشكلة . ويكفى أن نلاحظ أن قدرا كبيرا ، وربما قدرا رئيسيا ، من تراثنا الثقافى ، بقدر ما يتجاوز مجرد المعرفة أو الأساليب الفنية المتعلقة بالسيطرة على البيئة ، يرتبط ارتباطا لا ينفصم بمفاهيم واتجاهات ومشاعر هى اما مقتصرة فى ذاتها على فئات العمر الأعلى ، أو لا يمكن تصورها أو ممارستها الا بالإشارة الى هذه الفئات . وهذا الحكم لا يصدق على الحضارة الأوربية وحدها . واذن فاستبعاد الخصائص المميزة لفئات العمر العليا يعنى فقدان أجزاء أساسية من تراثنا العقلى والانسانى . وهذا ما يتضح على التو فى حالة تراثنا الأدبى ، الذى يلقي سوء فهم متزايد ، وتقل فعاليته على الدوام . ولا يمكن تفسير هاتين الظاهرتين الأخيرتين بالإشارة الى عدم الاهتمام أو الى وجود هوة تاريخية ، وانما العيب فى عدم وجود تلك الشروط الأساسية التى تتيح بث الحياة فى مضامين هذا التراث . ذلك لأن التأثير بالأدب والاندماج فيه يفترض مقدما نمو تلك المناطق التى يستقر فيها الأدب فى النفس . والحدود الذاتية لعالم الواقع تحدد بما يمكن ممارسته كواقع . ولذا كان الواقع ينكمش الى ما هو حاضر مباشرة ، بالنسبة الى ذلك النظام الآلى من الدوافع ، المقيد بمواقف راهنة ، والذى يخلو من أية بناءات أعلى - اذ أن مثل هذا الحاضر المباشر هو الواقع الوحيد الذى يمكنه ممارسته . ولكن من الممكن القول بوجه عام أن معظم الأفكار ولمشاعر المعقدة ، بل كل البناءات والمضامين التى هى عقلية فى أساسها ، لها أبعاد مختلفة كل الاختلاف ، وتقضى بوجه خاص آفاقا مكانية زمانية شديدة الاختلاف ، قبل أن يتسنى لها أن تصبح ممتلكات شخصية . وهى لا تكتسب أهميتها الا

حيث يمكن استقاطها في حياة مدروسة ذاتيا ككل ، أو في علاقات شخصية الى حد بعيد بين الأفراد ، والأمران معا يتجاوزان نطاق الوجود الحاضر مباشرة .

خاتمة :

لكل كاتب الحق في أن يلقي نظرة نهائية على موضوعه عن بعد . وأود أن ألاحظ - ممارسة مني لهذا الحق - أنه كان هناك قول ذاع في كل أرجاء الكون خلال القرن الماضي ، وكان يقال بنية طيبة ، ولكن نتائجه كانت ضارة . هذا القول هو أن علوم الانسان متخلقة عن علوم الطبيعة . ولقد كان هذا القول يصدر بنية طيبة لأنه لفت الأنظار الى المسائل الانسانية ، غير أن نتائجه كانت ضارة لأنه أخفى طبيعة الخطأ الرئيسي في الفكر الحديث وبرره : ذلك لأن الناس يتوقعون من العلوم المختصة بالانسان أو تقضى على ما نمانيه من الشرور . ولكن هذه هي الطريقة التي يلجأ اليها كل المرضى الذين يتوقعون من الطبيب أن يشفيهم ، دون أن يكونوا مع ذلك على استعداد للتخلي عن عاداتهم - وكأنتا بذلك تأكل الفطيرة ونريد أن نحفظ بها أيضا ! . وهكذا ينتظر الناس من علم الاجتماع الذي يدرس الشباب أن يقدم اليهم النصح . ولما كانت للحياة الاجتماعية ارتباطاتها التي لا تنتهى ، فإن كل اقتراح ، ابتداء من تشييد المنشآت الصحية حتى اتخاذ التدابير التعليمية أو الترفيحية ، يمكن تأييده بارتباطات قابلة للتحقيق . وقد تكون الأعراض وحدها هي المطلوب شفاؤها أحيانا ، ولكن المرء قد يضطر أحيانا الى استخدام وسائل تقضى على الغاية المطلوبة . وكثيرا ما يحدث هذا الأمر الأخير حين يراد مساعدة الطفل أو المراهق على نحو فعال عن طريق أنواع تنظيمية جديدة من الرعاية . ذلك لأن تركيز المرء على الهدف يؤدي به حتما الى اغفال أن كل تنظيم من هذا النوع سيساعد على فصل المراهقين عن البالغين ، وعلى مزج المراهقين سويا من حيث هم فئة واحدة . وأقصى ما يمكن أن يكون الثمن المدفوع في هذه الحالة هو النجاح المؤقت في هذه الجهود .

لذلك كان من واجبا أن نستحضر في أذهاننا بوضوح أقربا

الأسباب . وهذا السبب القريب يتمثل بكل بساطة فى تزايد استقلال النشاط الاقتصادى ، الذى يشجع بشتى الطرق على استقلال الأطفال والمراهقين ، دون اعطائهم الوقت الكافى لاكتساب درجة الاستقلال الداخلى التى تتيح لهم استيعاب ثقافتهم على نحو فعال . وعلى ذلك فان الاستقلال الاقتصادى المبكر للمراهق ، الذى لم يكتسب الا فى الآونة الأخيرة ، هو الذى يمكن أن يعد العامل الذى يكمل عزله عن سلسلة فئات الأعمار ، مادام يغير نظره الى الحياة ويثبتها على ذلك الجزء من الواقع الذى يمكن بلوغه أو ممارسته مباشرة . ولقد سبق لتوكفيل *Tocqueville* أن أدرك بالنسبة الى فئة قليلة ، مدى الأهمية التى يمكن أن تكون للافتقار الى الاستمرار بين الأجيال ، والأهمية المقابلة للنظام الاقتصادى ، وأدرك بوضوح أن فكرة الاستقلال الاقتصادى المبكر ، التى وجد التعبير عنها فى قوانين الوراثة الأمريكية ، تؤدى بالضرورة فى ميادين متعددة ، ولاسيما فى المسائل العقلية والشخصية ، الى وضع يصبح فيه التراكم عسيرا ، ويتعرض فيه الاستمرار الاجتماعى للخطر ، ويضطر فيه كل جيل الى البدء من جديد . غير أن ما كان عندئذ فكرة منعزلة قد أصبح اليوم حقيقة شاملة . هذه الحقيقة هى الافتقار الى الاستمرار بين الأجيال ، ونتائجها هى القضاء على الشخص وانكماش الواقع الذى يمكن ممارسته — وبذلك تهدد بالضياع أجزاء أساسية من التاريخ ومن المنجزات البشرية .

ان التصنيع قد حد — بطريقة نهائية قاطعة — من المجال الاجتماعى للآسرة ، وبمات فئات المراهقين الى الوجود ، وبهاتين الطريقتين أعطى المراهقة استقلالا بنائيا . وتلك حقائق لا يمكن عمل شىء تجاهها ، بل انها ليست جديدة من حيث المبدأ . وانما تتضح المشكلة بكل خطورتها عندما تتحول الى حقيقة أخرى ، هى أن المصالح الاقتصادية التى لاتعمل حسابا لاية اهتمامات أخرى ، تستغل الامكانيات الفنية فتقدم للمراهقين تحديات وفرصا لحقائق الواقع أو اشباهها ، وبذلك تدمرهم بمضامين لثقافتهم الفرعية المفرطة فى استقلالها ، وكذلك بالوسائل الكفيلة بخلقها . هذه المصالح الاقتصادية تشمل ، بمعنى عام ،

سيكولوجية تحقيق الرغبات ، التى ترتبط بها بما توليه من أسبقية للنواحي الاقتصادية ، والتى تأخذ فكرة انتقال المراهق فى يسر وفى وقت مبكر الى أدوار البالغين ، فترفعها الى مرتبة المبدأ الأول المعترف به وعلى هذا النحو تطلق العنان لمختلف الهيئات والمنظمات لكي تتنافس على المراهق ، وهى منافسة لا يمكن قيامها ، فى هذه الظروف ، على نحو فعال الا اذا استخدمت اغراءات الحياة الواقعية سلاحا .

وهكذا فينما ينتمى التخلص من أعباء الحياة الواقعية الى الماضى ، وان يكن مع ذلك ضروريا لتكامل شخصية الشاب ، فان علوم الانسان لا تستطيع الا ان تحاول علاج الأعراض . ولكنها اذا شاءت أن تظل مخصصة لتراثها ولرسالتها ، فعليها أن ترفض نفس الدور الذى ينسب اليها الجميع ، وهو أنها فنون لعلاج الشر بتقديم أدوية مضمونة ، دون مطالبة المجتمع بأى شيء ، ودون تلقى أية معونة من الناس . ان عليها بوصفها علوما للانسان ، أن تبين أيضا أن الشر المعين لا يمكن اخراجه ببساطة من سياق الاختيار والقرار والمسئولية . واذن فلا بد أن يكون من أقدس واجباتها أن توقف الوعي بالأحوال الأساسية للحياة الانسانية والاجتماعية ، وأن توضح بوجه خاص مدى التعقيدات والصعوبات التى ينطوى عليها الكيان البشرى ، ومدى الخطر الذى تعرض له أسس كل حياة عقلية - نقول ان هذه ينبغى ان تكون من أقدس واجباتها فى وقت تقيد فيه بدور ثانوى هو دور الساحر ، ولكنها تتحمل مع ذلك مسئولية نتائج لا ترجع مطلقا الى عيوب خاصة فيها هى ذاتها ، وانما ترجع الى الجهل العام بأمور البشر .

القصة والأسطورة في التاريخ

ترجمة : عبد العزيز عبد الحق حلمي

لقد استخدمت القصص والأساطير طوال مئات السنين في تدوين التاريخ كما استخدمت في صنع أحداثه . وليس في هذا مما يثير دهشة أو غرابة ، لأن كليو Clio في الأساطير الاغريقية لم تكن فحسب الهة للتاريخ بل كانت أيضا الهة للشعر القصصي الحماسي . ووضع هذين تحت رعاية ربة واحدة على هذه الصورة يوضح لنا ما يحتمل أن يكون الاغريق قد أدركوا ما ندركه اليوم بفضل التجارب الاضافية التي اكتسبناها بعد انقضاء خمسة وعشرين قرنا . وهو أنه يتعذر دائما في التأريخ Historiography سواء أكان ذلك في مادته أو في حقيقته أن نفصل فصلا دقيقا بين الحقيقة التاريخية والقصص الشعرى . فالتاريخ بصفته *res scriptae* يعتمد على حاصل مشترك يجمع بين أساسيد الوثائق وتصورات الخيال ، وعليه أن يؤلف بينهما . وإذا ما أخضعنا هذا الخيال للمنهج المنطقي فسنظفر بما يسمى بالتاريخ « العلمى » . وعلينا أن نفرس كلمة « علم » هنا تفسيرا حرا كذلك الذى اقترحه كولنجود Collingwood عندما عرف هذه الكلمة بأنها أية مجموعة

منسقة من المعرفة (١) . أما اذا صنعنا على النقيض من هذا وتجاوزنا الجانب التخيلي المتم للتاريخ ، لنطلق في أجواء الخيال الشعري ، فانا نكون بذلك قد دونا تاريخا أسطوريا . وأخيرا اذا استعان المؤرخ في تخيله بأهوائه الواعية ونصف الواعية وشبه الواعية حتى يؤثر في عقول

قرائه ويتصدى الى توجيههم فالتاريخ الذى يدونه يعتبر تاريخا مذهبيا . ان هذه التقسيمات تعد بطبيعة الحال تجريدات منطقية . ذلك لأن الحقائق التى تواجه الاخصائيين في علوم النفس والاجتماع تكشف لنا عن أخلاط متفاوتة لأنماط الخيال التى ألعنا إليها . فقد ذكر بلوتارخ أن فيليب المقدونى رأى حية راقدة بجوار امرأته اوليمپياس *Olympias* وهى مستغرقة فى نومها . بيد أن هذه الحية لم تكن فى « الحقيقة » سوى الاله آمون . وقد استدل بلوتارخ من هذه « الحقيقة » - وشأنه فى ذلك شأن غيره من المؤرخين القدماء - أن من الجائز أن يكون الاسكندر المقدونى من سلالة الآلهة . وفى هذه الحالة فان الجانب الخيالى فى التاريخ لم يتجاوز المؤرخ فحسب الى نطاق الخيال الشعري ولكن يرجح أن يكون المؤرخ قد لجج به الميل الى التأثير فى عقول قرائه وتوجيههم نحو وجهة مذهبية معينة ، ذلك لأن ايمان جمهرة الشعب بالاتحاد الشخصى بين الملكية والألوهية كان مما يعده أباطرة الرومان فى عهد بلوتارخ من الأمور المفيدة التى يميلون إليها ويحرصون عليها كما كان ذلك بالنسبة للملك مقدونية القدماء .

توجيهات ماكياڤلى نحو استخدام الأساطير :

ومع ذلك فان التاريخ المدون ليس وحده مليئا بالأساطير . فالوقائع التاريخية ليست أقل تأثرا بقوة الأسطورة . ونحن نعرف جيدا أن نيقولو ماكياڤلى كان *Princeps sophisticorum* وقد نطق فى كتابه « الأمير » منهجا عمليا يوضح كيفية استخدام الأسطورة فى التاريخ . ولذا فانه جذب فى كثير من الحماسة الطرق البارة التى أوضح تيت ليف أنها يرسررت للطبقات الحاكمة فى روما القديمة اختلاق أساطير دينية

(١) فكرة التاريخ بقلم و . ج . سكولنجود طبعة أكسفورد سنة ١٩٤٩ ص ٢٤٩ .

للاستعانة بها في تحقيق مصالحها السياسية . فقد أنشئ مثلًا منصب زعيم للسوقة اسمه الترييون وخول سلطات مماثلة لسلطات القنصل ، ولم يسفر هذا عن النتائج التي كان يرمى اليها الأشراف « البطارقة » . ذلك لأنه عند انتخاب هؤلاء الزعماء كانوا يختارون دائمًا من السوق ، وذلك فيما عدا حالة واحدة . وحدث عندما اجتاح روما الطاعون والمجاعة في السنة نفسها التي أجرى فيها انتخاب زعيم للسوقة أن تذرع الأشراف بهذه الكوارث ونشروا الأسطورة التي قيل فيها بأن الآلهة غضبي بسبب ما أسفرت عنه الانتخابات من فوز زعيم من السوق ، وأن روما قد امتهنت بهذا العمل ما اتسمت به امبراطوريتها من جلالة وعظمة . وكانت النتيجة أن سرى الخوف الى الشعب وفزع من غضب الآلهة فعمد الى انتخاب زعماء جدد من طبقة الأشراف .

كما ساق ما كياڤلى شواهد أخرى شفعها بتأييده واستحصانه ، وذلك عندما استغل حكام روما زيادة غير عادية طرأت على مستوى بحيرة البانو لاستحثاث الهمم على فتح مدينة فيي Veii ، فانه حين أدرك السام مقاتلة الرومان من طول حصارهم دون جدوى لهذه المدينة ورغبوا في العودة الى ديارهم ، ابتدع حكامهم أسطورة فجواها أن الاله ابولو كان قد تنبأ بسقوط مدينة فيي في السنة التي يعلو فيها الماء في بحيرة البانو ويفيض على شواطئها . فكان في الايمان بهذه القصة وارتباطها بظاهرة مشاهدة للعيان وهي فيضان البحيرة على جوانبها ما شحذ من عزائم الجنود الرومانية وزاد في استبسالهم مما يسر لقائهم كاميلس Ca millus الذي عين دكتاتورًا أن يقهر المدينة ويستولى عليها .

وقد استخلص ما كياڤلى من هذه الحادثة نتيجة أوردها في لهجة من الفوز والظفر فقد كتب يقول : « وهكذا نرى كيف أحسن استخدام الدين في فتح هذه البلدة واعادة انتخاب زعماء السوق من طبقة الأشراف » . وأضاف قائلاً : « انه كان من المتعذر في هذه الحالة أو تلك بلوغ هذه النتيجة بدون الاستعانة بالوسائل التي سبق ذكرها » (١) .

• (١) أحاديث نقول ما كياڤلى عن تيتو ليفيو الفصل الثالث عشر من ٥٧ .

ومع أن ماكيافلى قصر اهتمامه على النتائج العملية لهذه الوسائل . فانه لم يعمد الى تحليل قوامها من الناحية المنطقية . ولكن من الواضح أن هذه التأويلات الخارقة للأحداث الطبيعية كانت في نظر مبتدعيها « أوهاما » طبقا للمدلول الذى ذهب اليه فاينجر ، ذلك لأن هذا الفيلسوف ذى النزعة المحدثه لفلسفة كانت وفلسفة نيتشه يعتبر الأوهام تمويها شعوريا للحقيقة « لا يناقض الحقيقة فحسب ولكنه يزيد على ذلك بأنه تحريف متناقض في ذاته يسوده التفكك والاضطراب » . ومع ذلك فان لهذه التمويهات « ما يبررها » بفضل « قضائها للمآرب وجرها للمنافع » ، « وملاءمتها » للأغراض التى ابتدعت من أجلها ^(١) . بيد أن هذه الأفاصيص تغدو من الأساطير في نظر أولئك الذين آمنوا بـه تضمنته من تدليس وهراء وصدروا في أعمالهم على نسقها ومقتضاها .

وفى دعوة ماكيافلى للأمراء المسيحيين الى العمل بما يناقض الايمان والبر والانسانية والدين على أن يتظاهروا دائما بأنهم رحماء أوفياء . لا ينقضون عهدا ولا يقصرون في اتباع أوامر دينهم ^(٢) ما يدل على أنه يهيب بهم أن يبتدعوا صورا خيالية ينسجونها حول أشخاصهم . ويتيسر للغرباء عنهم ، بفضل ما رسخ في اعتقادهم أن يحولوها الى أساطير . ويستطيع الأمراء عن طريق هذه الأوهام التى تسترت في ثوب الأساطير أن يؤثروا في تطور الأحداث التاريخية كما يؤثروا في تدوين التاريخ بالقدر الذى يتسنى لهم به مخادعة المؤرخين والتليس عليهم .

ان الخطط التى رسمها ماكيافلى قد استند فيها بطبيعة الحال على امتنانه لدرجة كبيرة لمقدرة العامة على التفكير وحكمها على الأشياء . ولا شك أن ما حدث منذ العصر الذى عاش فيه من انتشار التعليم وتقدم النظم الديمقراطية قد رفع من مستوى الجماهير وساعد على استنارة الرأى العام . ومع ذلك فان من يدرس كتاب جوستاف لوبون عن « نفسية الأوزاع » وكتاب أوريجاسيه عن « ثورة الجماهير »

(١) هازفانجر : فلسفة كآن - لينجز سنة ١٩٢٢ ص ١٥٢ و ٢٤ .

(٢) كتاب الأمير ليقولو ماكيافلى الفصل الثامن عشر ص ٦٥ .

ويلاحظ أعمال العامة إبان حكم موسوليني وانتصارات هتلر فإنه سوف لا يعد ما ذهب إليه ماكيافلي من أن العالم يتألف فحسب من جماهير الرعاع والفوغاء ، من الآراء البالية العتيقة التي عفى الزمن عليها . ومن يشاهد في الوقت الحاضر الكفاح اليائس الذي تقوم به الصفوة القليلة من المنشقين على أهواء العامة يدرك أن ماكيافلي لا يزال على صواب في إصراره على عزل الأقلية التي ليست من العامة^(١).

ما فوق تقييم الحقيقة عند كانت ونييتشه :

في خلال النصف الأول من القرن العشرين تيسر لنا أن نلاحظ قيام حركة إحيائية للأساطير في التاريخ السياسي وخاصة في الفاشية التي أقامها موسوليني والاشتراكية الوطنية التي ابتدعها هتلر . بيد أن هذه الأساطير التاريخية المحدثّة يتجلى فيها من السمات مالا نجد نظيرا له عند القدماء كما لا نجد ما يشابهها في الأسطورة التاريخية التي روج لها ماكيافلي . فإن لهذه الأساطير المحدثّة دعائم نظرية وفلسفية . أما مذهب ماكيافلي فلا يخرج عن كونه منهجا عمليا للظفر بالقوة والاحتفاظ بها . ودعائمه النظرية الوحيدة كانت دعامة « معنوية » Mural عبر عنها بعبارته المشهورة : « الغاية تبرر الوسطة » . بيد أن الدفاع عن الأسطورة التي استعين بها في تاريخ القرن العشرين يستند الى مبدأ جديد في نظرية المعرفة هو عبارة عن نظرية محدثة في ادراك الحقيقة . واعتقد أن بحثا في تطور هذه النظرية المحدثّة عن الحق يكشف لنا عن الصلة الوثيقة التي تربط ربطا منطقيا بين مفهوم الأسطورة كما استخدمت في التاريخ السياسي وبين مفهوم الوهم .

ولقد كان عمانويل كانت من أوائل عظماء المفكرين الذين أدركوا الأهمية الفلسفية لروح الأوهام والتخيلات ، فكتابات تقيض بما أسماه « بالمبادئ المنظمة » أو « مسلمات العقل العملي » وما الى ذلك من الأفكار . ففي نظر كانت لم تكن الاعتبارات الغائية الخاصة بالطبيعة مثلا سوى افتراضات وهمية قصد بها أن تحقق أغراضنا في البحث

والدراسة . فقد جاء في كتاباته أن ما تتميز به القوانين التجريبية في الطبيعة يجب أن ننظر إليها كوحدة كما لو كان هناك عقل - ليس مع ذلك عقلنا - قد أقامها وأبدعها ، وليس كما لو تحتم علينا في الواقع أن نفترض وجود مثل هذا العقل في هذه الحالة » (١)

وقد قام كل من مايمون Maimon وفوربرج Forberg وشليرمacher Schleiermacher ولوتزه Lotze ولانج Lange وأضراهم بيسط نظرية كانت في الأوهام وتميتها . غير أن فريدرش نيتشه استطاع أن يستجلى آفاقا جديدة في الدور الذي تنهض به الأوهام في عمليات تفكيرنا . فبينما نرى كانت يبنى حاجاتنا الى الدعاوى الوهمية على أسس خاصة بنظرية المعرفة وعلى دعائم أخلاقية ، فقد ذهب نيتشه الى أن الأوهام ضرورية ولا غناء عنها من أجل « الحياة » ووظيفتها الأساسية هي « العمل » ففي كتابه المثير « فيما يتجاوز الخير والشر » يصرح قائلا في عبارة جافية فظة :

« ليس لنا حيال قضية من القضايا الباطلة أن نرفضها أو نعترض عليها . فالمسألة تنحصر في مدى ما تحققه هذه القضية عن تدعيم للحياة وحفظها وبقاء النوع وربما في تنشئته . فانا نميل ميلا قويا الى التسليم بأن أكثر القضايا زيفا وبهتاناً . (وهي القضايا التي تنتمى إليها الأحكام القبلية التركيبية) هي أشدها لزوما لنا . ولنا اذا لم نعترف بالأوهام المنطقية ولم نقد موازنة بين الحقيقة وبين دنيا الأوهام المجردة التي لا تنقيد بأى قيد والتي ترتبط بذواتنا . واذا لم نعمل بصورة مستمرة على مخادعة العالم وغشه بالأرقام فان الانسان لا يقوى على العيش . ان حجد الترهات والأفكار الباطلة انما هو حجد للحياة وانكار لها . فالاعتراف بالباطل شرط من شروط الحياة . وفي الحق أن هذا يعنى تحدى الاحساس بالقيم التي تواضع الناس عليها تحديا خطيرا . وأن

١) E. Kant, Kritik der Urteilskraft, Einleitung IV, 17.

فلسفة تجرؤ على الدعوة لمثل هذا ، انما تضع نفسها بذلك في وضع وحيد منغل يتجاوز نطاق الخير والشر » (١)

هذا ويصر نيتشه في مواضع أخرى من كتاباته على حاجتنا الى الأوهام والخزعبلات ولا سيما للاستعانة بها فيما نقوم به من « عمل » . فهو يقول : « ان الحياة تقتضي أوهاما وأباطيل تأخذها على أنها حقائق » ويضيف : « انك ان أردت أن تعمل فعليك أن تؤمن بالأكاذيب وسوف تواصل العمل وفقا لها حتى بعد أن يتبين لك بطلانها » (٢)

وبهذه العبارة تتجلى النزعة القوية التي تذهب الى اعادة تقييم الحقائق مما نمقته الفلسفة الحديثة للحياة وفلسفة الذرائع . وقد غدت هذه الاعداء أيضا أداة قوية للفلسفة السياسية الخاصة بقرننا الحالي . فقد كتب نيتشه يقول :

« على الرغم مما قد يتعلق بقيمة الحقائق من خصائص الوضعية ونكران الذات ، فان من الميسور أن نصل بصفة عامة الى قيم أعلى وأكثر نفاذا بالنسبة لحياتنا وذلك عن طريق التظاهر والادعاء الكاذب ، والانسحاق وراء الأوهام والاعتزاز بها والتماهي في الاثرة وحجب النفس والاستغراق في الحرص والجشع » . وعندما كتب نيتشه هذه العبارات في نهاية القرن التاسع عشر فانه أن يتنبأ الى أى مدى سيستعين صانعو التاريخ في القرن العشرين بهذا المبدأ الذي دعا اليه .

فاينجر وانصار فلسفة « كان » :

لقد تأثر الفكر الألماني هانز فاينجر Hans Vaihinger (١٨٥٢ - ١٩٣٣) بأراء كانت ونيتشه كما تأثر بما دعا اليه شوبنهاور من مذهب الارادة وتسخير العقل كأداة لارادة الحياة والسيطرة . ثم ابتدع فاينجر نظريته الشهيرة المعروفة باسم « فلسفة كاذن » التي حلل فيها ما يشتمل عليه الفكر البشرى من أوهام نظرية وعملية ودينية . وهو كفيلسوف من

(١) F. Nietzsche, Gesammelte Werke (München, 1922 - 1929), Band XV, plé. 8,9.10.

Ibid., Band VI, 17; Band XXI, 104. (٢)

آتباع كانت كان يعتقد بأن مدركاتنا وأفكارنا لا يمكنها أن تكشف لنا عن الحقيقة المطلقة . ولذلك دعانا فاينجر الى الاقلاع عما نيزل من محاولات « لمعرفة » الحقيقة كما أهأب بنا أن نعتبر أفكارنا محض وسائل أو أدوات نستعين بها على تكملة الحياة الانسانية واغنائها . وعلى ذلك فان الحق والباطل في نظره يفقدان خصائصهما باعتبارهما وصفا صحيحا أو خاطئا للحقيقة ، ويفقدوان من الوسائط التي نستخدمها لضبط الحقيقة والسيطرة عليها . ومع أن تصوراتنا وآراءنا لا تقوى على أن تمثل الحقيقة فهي ليست عديمة الجدوى قليلة الغناء ما دامت هذه التصورات والآراء تعتبر وسائط وأدوات تتيح لنا أن نعمل في نطاق الحقيقة وفي التماس طريقنا في معالمها .

وفيما ذهب اليه فاينجر من آراء نراه يقترب كثيرا من مذهب الذرائع الذي قال به ديوى . ومع ذلك فان جوهر فلسفة فاينجر ينحصر في نظريته القائلة بأن تلك الأدوات المعنوية التي تستخدمها عقولنا ما هي الا ترهات نظرية وتحولات عقلية وتشويحات تفسد الحقائق وتحرفها . ذلك بأن عقولنا تغير الحقائق تغييرا يسمح لنا بأن نسيطر عليها بأيسر السبل التي تبلغ بنا الى أكبر قدر من التوفيق والنجاح . ومجمل القول أن عقولنا تعالج الأوهام وتشتغل بها وتتحكم في الحقائق عن طريقها . وأن تفكيرنا المنطقي يؤلف بين هذه الأوهام ويستخدمها كمفاهيم ثانوية مساعدة . وذلك على الرغم من أنها لا تدل في جلاء عن شيء حقيقي يمكن أن يتسق معها . وقد ساق فاينجر من الأمثلة النموذجية الظاهرة الشيء في ذاته والذرات . ولنا أن تساءل اذا كانت الذرة عند فاينجر وهما فكيف أصابت النظرية الذرية هذا النجاح العملى الباهر في علوم الكيمياء والفيزياء ؟ وماذا يمكن أن يقال عن أحدث الانتصارات لهذه النظرية في اطلاق الطاقة الذرية وانتاج القنابل الذرية والسفن التي تسير بقوة الذرة ؟ ان أولئك الذين شاهدوا مدى ما أحدثته القنابل الذرية من تدمير وابادة في هيروشيما وناجازاكي يتعذر عليهم أن ينظروا الى الذرة على أنها محض وهم أو أسطورة .

وقد توفي فاينجر في سنة ١٩٣٣ وعلى ذلك لم يمتد به العمر حتى

يشهد ما حل بهيروشيما وناجازاكي من أحداث مفعجة ولعله لم يدر بخلد قط امكان بناء غواصات وسفن تسير بقوة الطاقة الذرية . ومع ذلك فاني أعتقد أن ما حققته هذه الأبحاث العلمية والتكنولوجية لم تكن لتغير من آراء فاينجر ، لأن مذهبه مع ما يتضمنه من مفاهيم نظرية متناقضة ينص صراحة على أن الأوهام تحقق لنا نجاحا عمليا مذهلا . والوهم في نظره ما هو الا « باطل له صفة شرعية » . وعليه أن يرر بقاءه بما يحقق من نجاح^(١) . ففقولنا تختلق من نسيج خيالها مثل هذا النسق من العلاقات بين الأشياء بما يتيح لها أن تتصدى لمعالجتها بطريقة تبلغ بها أقصى حد من التوفيق والفوز . وبعبارة أخرى فاننا نفكر « كأن » الحقيقة تتبع مسلكا يؤدي الى أعظم نفع لنا بالنسبة الى مقاصدنا العملية . فالكيميائي والفيزيائي يعتبر أن المادة « كأنها » تتألف من ذرات ، على الرغم من أنه ليس هناك من شيء « في نظر فاينجر » يماثل هذا ويطابقه في الحقيقة والواقع . ومع ذلك فان علماء الكيمياء والفيزياء يستخدمون هذه النظرية بنجاح عظيم حتى يضمونها ما صاغوا لها من القوانين .

وقد حذرنا فاينجر تحذيرا قويا من الخلط بين الأوهام والفروض . فكل فرض عنده يخضع في حقيقته الى الاختبار ويتطلب منا أن نثبتته ولبرهن على صحته . فالفرض من حيث المبدأ يقتضى الاثبات والتحقق منه . وعلى النقيض من هذا ، نجد أن الوهم لا يخضع للبرهنة ، فنقض الحقيقة وتحريفها يجعلها أساسا غير قابلة للاثبات أو التأكيد على اعتبار أنها صورة صادقة للحقيقة . غير أنه اذا تعذر علينا أن « نثبت صحتها » فمن المحتمل علينا أن « نبررها » بفضل ما تسديه اليينا من خدمات والأوهام التي ليس لها ما يبررها علينا أن نغفلها وأن نطرحها . وعلى ذلك فان الفرض يجب أن يكون راجعا محتملا وقوعه والوهم يجب أن يكون مناسبا لتحقيق فيه الكفاية والفعالية .

الأوهام في التاريخ :

والتاريخ كسائر الدراسات كثيرا ما يستخدم التخيل القصصى. بيد أن أغلب المؤرخين يعرفون جيدا ما يتصدون له حينما يضعون فرضا من الفروض ولكنى نست متأكدا من أنهم يصطنعون مثل هذه الدرجة من الوعى فى بناء تخيلاتهم . ومع ذلك فانهم فى تدوينهم لسيرة احدى الشخصيات التاريخية لا يقوون على أن يعملوا شيئا سوى تصوير شخصية وهمية . وقد اقرب كثيرا من هذا رأى رينيه ديكارت فى تقديمه للتاريخ ، فان أبا الفلسفة الحديثة أكد كتابه « مقال عن المنهج » : ان أصدق كتب التاريخ تغفل دائما على الأقل أهون التفاصيل والملابسات شأننا وأدناها جلالة وروعة بما يجعل سائر ما دون عنها بعيدا عما كان فى الواقع (١) . هذا اذا لم تعتمد هذه المؤلفات التاريخية الى تغيير قيم الأشياء أو الزيادة فيها لتجعلها أكثر قبولا واستساغة لدى القراء .

ان هذا الاغفال لعدد كبير من التفاصيل والملابسات - وليس ذلك مقصورا فحسب على ما أسماه ديكارت « بأدناها وأقلها روعة » - انما هو ضرورة يتعذر تلافيها فى تدوين التاريخ . فالمؤرخ الذى يتصلدى مثلا لكتابة تاريخ يوليوس قيصر يتحتم عليه أن يغفل آلاف الدقائق والحوادث الصغيرة فى سيرة بطله ، وان عليه أن يبدأ بحذف تلك التى لا يتيسر له أن يجد لها سندا من الوثائق التى يرجع اليها. بل يجد نفسه مضطرا الى حذف عدد كبير من التفاصيل التى تشغى له الوقوف عليها من الوثائق التاريخية . وفى مقدمتها السمات العامة التى يشارك فيها بطله غيره من الناس كالوظائف العضوية لجسمه ومظاهر الحياة اليومية . فالمؤرخ يعنى فحسب بالسمات التى يختص بها بطله والتى لا يشترك فيها مع غيره من الناس لأنها تميزه على الجمهرة التى ليست لها صفة تاريخية . ولذا فان التطور التاريخي هو من الأمور المخيرة لحياة الجنس البشرى فى مجموعها . وليست جميع الأعمال

R. Descartes, Discours de la Méthode (Paris, 1896),
I, P. 14.

(١)

التي تصدر عن احدى الشخصيات التاريخية مما ينتمى الى التاريخ .
وأعتقد ان تعريف فولتير للتاريخ بأنه « رواية للوقائع المعتمدة بأنها
صحيحة » (١) لا يعد تعريفا مانعا فقد بلغ من اتساعه أنه يمكن أن
يشتمل على كثير من الوقائع الصحيحة التي لا تعد وقائع تاريخية - أى
الوقائع ذات الأهمية التاريخية ، وهذه يتحتم على المؤرخ أن يهملها
ويغض النظر عنها .

ومن الحقائق ما يذهب الى أن التاريخ بصفته طائفة من البيانات ،
انما يختلف عن الحياة الانسانية في جملتها . وتتضح لنا هذه الحقيقة
حين ندرك أن سيرة رجل مثل أفلاطون التي استغرقت ثمانين عاما علينا
أن نقرأها في خلال عدة ساعات أو أيام حتى ولو كانت سيرة مزودة
بالكثير من التفاصيل بيد أن المؤرخ ينتزع عددا معينا من الوقائع
يفصلها عن علاقاتها العضوية المتصلة بالوقائع الأخرى ثم يعزلها ويربطها
بوقائع أخرى منفصلة عنها . والخلاصة أنه يرسم لنا صورة وهمية لم
توجد قط ولا يمكن أن تكون قد وجدت . والمؤرخ السياسى فيما يقوم
به من جهود في انتقاء الوقائع وترتيبها ترتيبا عقليا ومنطقيا ، يصور لنا
بالضرورة شخصا وهما لا حقيقة له ، يدين بأراء سياسية معينة ،
ويتخفى في النسق المتصل لسيرته جميع الوقائع المرتبطة بحياته غير
السياسية كما لو كانت الأخيرة لا وجود لها . فالمؤرخ السياسى يعالج
سيرة بطله « كأنه » عاش حياته كلها شخصا سياسيا *Homo Poloticus*
قصر حياته على السياسة وحدها . غير أن كائنا كهذا لم يوجد قط
ولا يمكن أن يكون قد وجد لأن الانسان هو قبل كل شيء وحدة
بيولوجية . وعلى ذلك فان الصورة التي يرسمها المؤرخ له لا تناقض
الحقيقة فحسب ولكنها تعد متناقضة في ذاتها . وأعتقد أن فاينجر يعد
السيرة التي تدون وفقا لهذه الطريقة محض تخيل قصصى .

وعلينا أن نشير هنا الى أن جورج زيمل *Georg Simmel* اهتدى
الى أن «كأن» تعتبر احدى المبادئ الأساسية في التاريخ . وذلك قبل

(Euvres Complètes de Voltaire (Paris 1879) Tome XIX, (١)
Dictionnaire Philosophique, III, 948.

آن ينشر فاينجر كتابه « فلسفة كأن » (فى سنة ١٩١١) بعدة سنوات .
وعند زيمل آن المادية التاريخية تفسر الوقائع « كما لو » كان الناس
يصدرون فى أعمالهم عن البواعث الاقتصادية وحدها . وعلى ذلك فان
النظريات التاريخية ليست من الدعائم التى يبنى عليها التاريخ ولكنها
مبادئ منظمة طبقا للمعنى الذى ذهب اليه كانت أو كما أسماها مفكر
مدينة كونجزبرج « heuristische Fiktionen »

والنماذج المثالية التى تستخدم فى التاريخ طبقا لما ذهب اليه ماكس
فير تعتبر أيضا صروحا وهمية . ولو أن فير وصفها بأنها متعلقة بالمدينة
الفاضلة . ولكن المدن الفاضلة كلها انما هى فى ذاتها عبارة عن أقاصيص
خيالية ويقول فير أن النموذج المثالى لا يمثل الحقيقة كما هى ولكنه
يسمى بها سموا يتوخى منه فائدة جزيلة فى البحث وفى تبادل ما تسفر
عنه الدراسات من نتائج . ولعل من أعظم الفوائد التى تلتبس مع هذه
النماذج المثالية أنها تتيح لنا الاستعانة بتعريفات هى أكثر ضبطا ودقة
من الظواهر الحقيقية . وقد أكد فير أن المفاهيم المستمدة من مذهب
الكسبية والفردية والاستعمار والاقطاع وما إليها ليست أوصافا لحقائق
واقعة ولكنها نماذج مثالية. وقد أهاب بالمؤرخين ألا يخلطوا بين النماذج
المثالية والحقائق التاريخية مؤكدا أن الأولى ما هى الا وسائط يستعان
بها فى معرفة الروابط الهامة وذلك من وجهات نظر فردية « يقول عنها
بأنها أفكار رئيسية موجهة خاصة بعصر من العصور » (١) . غير أن
هذه الأفكار ليست سوى ما أسماه كانت « بالمبادئ المنظمة » .

الدفاع عن الاكلموبة :

أو ليس مايكاد يعد من الخوارق أننا نقوى على ادراك الحقيقة
واستكناها اذا ما عمدنا الى تحريفها وافسادها ؟ وبعبارة أخرى كيف
يهدينا الخطأ المنسق الى الصواب ؟ ومع ذلك فان فاينجر — قبل كل
شئ — لم يزعم قط بأن الأوهام يمكن أن تقودنا الى فكرة « صحيحة »

M. Weber, Gesammelte aufsatze zur Wissenschaftslehre (١)
(Tübingen, 1923). pp. 190, 191, 208, 209, etc.

عن الحقيقة . فكل ما لهذه الأوهام من فائدة هي أنها ترشدنا الى « فكرة يمكن الانتفاع بها » في فهم الحقيقة . فهي ليست « حقا » بالدلالة المطلقة لهذه الكلمة . ومن الثابت أن هناك أخطاء مفيدة « كما هو الحال في بعض الديانات » وحقائق ضارة « مثلما يحدث عند انحلال هذه الديانات » ، ويذكر تاريخ الحضارة بكثير من الأمثلة الأخذة لكل من هذين النوعين . وأكذوبة الحياة عند ابنس هي من الأخطاء النافعة . فقد صرح بنفسه هذا الترويجي المتحمس للحقيقة بأن هذه الأكاذيب تعد من العوامل المنبهة لملايين البشر . غير أن امانة اللثام عن هذه الأوهام النفسية المفيدة في سبيل أحد المثل العليا الخلقية ، كثيرا ما يكشف عن حقيقة ضارة نصفها بالضرر لأنها قد تؤدي بحياة بنيت على الأكاذيب (١) .

وقد قرر فاينجر أن الفكر الانساني اذا ما عمد الى تمويه الحقيقة وابطالها من أجل الحصول على نتائج عملية مرضية ، فكثيرا ما يتورط في صعوبات جديدة ومازق منطقية ذلك لأننا لا نستطيع أن تنقض الحقائق دون أن يلحقنا ضرر . ومع ذلك فان فاينجر يصر على أن كل تقدم ظفرت به الانسانية خلال التاريخ انما دفعت من أجله ثمننا من الشر والبلاء . وكما أن الخطيئة كثيرا ما تكون دعامة للترقي « الخلقى » فقد يكشف لنا التناقض أحيانا عن دعامة للترقي « المنطقي » . وكما تولد عن حركة الاصلاح الدينى التى قام بها لوثر ضروب من الصراع الخلقى فكذلك لم يتيسر ابتداء حساب التفاضل الا عندما أثبتنا تنافى عدد من المتناقضات « المنطقية » . ومع ذلك لا نستطيع أن ننكر أن حركة الاصلاح الدينى ترتبت عليها نتائج ايجابية فى التطور الخلقى للجنس البشرى كما أن حساب التفاضل أوجد نتائج ايجابية فى تاريخ العلوم .

واذا سلمنا بأن الخطأ المنسق شرط ضرورى للحقيقة التى يمكن الانتفاع بها فان هذا فيما يبدو يعد فى ذاته نوعا من التخبيث للمنطق .

Cf. A. Stern, Sartre - His Philosophy and Psychoanalysis (١)
(New York, 1958) pp. 209,210.

يبد أن هذا التخبيث **Demoralisation** بعيد الوقوع ما دام الوهم يتمثل لنا « مجردا مكشوبا » باعتباره تحريفا للحقيقة وما دمنا لا ندخر وسعا في ازالته والتخلص منه بعد أن يكون قد أدى من الخدمات ما ابتغينا منه . والأوهام التى يشير اليها فاينجر تحقق هذه المطالب الى حد كبير اذ يعدها نوعا من الروافع . فكما أننا لا نلبث أن نطرح الرافعة جانبا بعد اعانتها لنا في رفع الأثقال فكذلك الحال مع أدوات الفكر التى يتحتم علينا أن نبادر الى ازالتها بعد أن تكون قد أدت مهمتها : فاطراح هذه الصروح الوهمية فورا أدائها للغرض المقصود منها هو الايساء الخفية التى تؤدى الى النجاح . وهى باعتبارها آراء بعيدة عن الحقيقة لزممت ازالتها فى الوقت المناسب ، كما يعمد الرسام الى محو الخطوط المساعدة بعد اتمام رسمه . وقد نطلق على هذه الطريقة « ازالة الأكذوبة » لأن الأوهام عبارة عن أكاذيب على الرغم من دلالتها « الزائدة عن الدلالة الخلقية » على حد تعبير نيتشه . أما التعريف القديم الذى يقول بأن الأكذوبة بيان خاطئ يصيب الغير بالضرر ، فيوضح لنا جليا بأن الأوهام ليست عبارة عن أكاذيب من وجهة النظر الخلقية ما دمنا نقرر فى صراحة بأنها تشويه للحقيقة ، ولذا فانها لن تفضل أحدا . ولكن اذا أخذت هذه الأوهام على أنها حقائق فانها تؤدى الى ضرر بالغ .

هذا ولدينا من الطرق المختلفة ما يفضى بنا الى هذا النوع من الخلط الذى يعرضنا للخطر . فهناك قاعدة ترجح الوسائط على الغايات . وكم يسهل على عقولنا - طبقا لهذه القاعدة - أن تغيب عنها الغايات العملية الأصلية التى ابتدعت من أجلها هذه الصروح الوهمية ، وأن تأخذها على أنها غايات فى ذاتها . مثلما حدث فى مسألة النقود التى يتجهعصرنا الحاضر نحو نسيان سمتها الوهمية وفى هذا ما يبخس قيمة العوامل الاقتصادية الأخرى مثل المواد « الخام » وجهد الأيدي العاملة . وقد نعتبر هذه الحالة مثالا لما أسماه فاينجر بقانون الانتقال الذهني **Law of Ideational Shift** الذى سنتناوله فيما بعد .

سوريل وباريتو واسطورة موسولينى :

ان هناك فيما أعتقد مزلقا آخر يهوى بنا الى الخطى بين الأوهام والحقائق وذلك اذا اتشخت الأوهام بثوب الأساطير . حدث هذا أكثر من مرة فى تاريخنا السياسى على أيدي قادة الدماء Demagogues فبينما نرى فى الأوهام تحريفا للحقائق بطريقة منهجية مقصودة ، مع التسليم بأنه تحريف ، فان الاسطورة التاريخية أو الاجتماعية عبارة عن تشويه للحقيقة لايعترف فيها بأنه تشويه . ويتجه هذا المسخ الى احلال شخصيات محل المفاهيم المجردة والترويج لها كحقيقة حتى تؤمن بها الجماهير ويرسخ فى مشاعرها . (١)

وهذا الايمان الانفعالى عند الجماهير هو المعين الأساسى للقوة الدينامية العارمة المنبعثة من هذه الأكاذيب والناشئة عن أوهام شعورية حولها قادة الجمهور الى أساطير وقدأوردنا آنفا أمثلة لهذه العمليةذكرها المؤرخ الرومانى تيت ليف ودعا يقولو ماكياڤلى الى محاكاتها .

وان هذه العملية التى يقصد منها تحويل الأساطير الى قوة مذهبية وجدت فى قرنتا الحالى مايدعمها فى نظريات جورج سوريل Georges Sorel وفيلفريد وباريتو Vilfredo Pareto كما وجدت تطبيقا لها فى أساليب موسولينى وهتلر .

ويرى سوريل فى الأسطورة وهما من الأوهام وهى عنده صورة مبينة لحقيقة مامن الحقائق التاريخية أو الاجتماعية . ولكن لايدرك ماتنطوى عليه من تحريف وتشويه سوى صاحب النظر والتحقيقومتزعم الدماء والعامة ، أما الجبهة فتأخذ الترهات على أنها حقائق . ونظرا لأن ، الاسطورة لاتنصف الحقيقة كما هى فقد اعتبرها سوريل واسطة لاستحثاث الجماهير على أنيأتوا أعمالا ماكانوا ليقوموا بها لو أنهم أدركو الأمور على حقيقتها . ولعل سوريل وعى فى ذاكرته نصيحة نيتشه التى جاء فيها قوله وهو : « اذا أردت أن تعمل فعليك أن تؤمن

Cf. A. Stern, La Filosofía de la Política y el Sentido de la (١)
Sierra actual (México, 1948), P. 88.

بالترهات » . ولما كان سوريل يهيب بالجماهير فى حماس بالغ الى القيام بأعمال العنف فقد صار من أبلغ الدعاة الى الايمان بالأساطير باعتبارها قوة خالقة فى الحركات التاريخية .

وقد كتب قائلا : ان الجماهير التى تسهم فى الحركات الاجتماعية الكبرى تتمثل ماسيصدر عنها من أعمال فى صورة - معارك تكفل لها الفوز فى القضايا التى تنافح عنها ^(١) . وما صور المعارك هذه سوى أساطير تجافى العقل مجافاة تامة ، تغشاها الأوهام الباطلة والتخيلات الخادعة ولا تبالى مطلقا بوقائع الحقائق الاجتماعية والتاريخية . والأساطير عند سوريل ليست « وصفا للأشياء » ولكنها « تعبير عن الادارة » ، ومهمتها هى أن تلهب خيال الجماهير وتستثير مشاعرهم وتدفعهم الى الحركة التى مجدها برجسون أستاذ سوريل وأعلى شأنها باعتبارها المبدأ الدينامى الرئيسى للحياة ، والقوة الدافعة الى التطور الخلاق . ولذلك فان سوريل وسم الأساطير الاجتماعية بسمات ذهب فيها الى أنها « تخيلات محركة » و « وسائط للعمل » ^(٢) .

والأساطير عند سوريل تنخبط نطاق النظر فيها ونقد العقل لها لأنها تعتبر من المحالات . فالهيج العقلية لا تقوى على دحضها وإثبات تهاافتها . ويعتقد سوريل أنه لا يحسن بنا أن نعلم الى تحليلها ، فهى فى الواقع « تستعصى على تقسيمها الى أجزاء » وعلينا أن نقبلها « جملة » باعتبارها من القوى التاريخية . وكما جاء فى عبارة برجسون ان السبيل الى ادراكها هو « اللقاة » وليس « التحليل » . وسواء آكانت الأسطورة صراعا بين ابليس والمسيح أو دعوى النقيبين فى الاضراب العام فان قيمتها كحقيقة لا أهمية لها ، وكل ما يهم فى نظر سوريل هو أنها هيئتان المؤمنين بها الى « الكفاح من أجل التدمير » . وقصارى القول أن الأمر الوحيد الذى ندخله فى حسابنا هو أن الأساطير « قوة فعالة » . ولذلك

G. Soral, *Réflexions sur la Violence* (Paris, 1908), XXVI. (١)
Ibid., pp. 123,94.

Ibid., pp. 123,94. (٢)

لاعجب اذا رأينا سوريل يصنف كتابا يقرظ فيه فلسفة الذرائع التي دعا اليها وليم جيمس .

ولاشك أن الفرض الذي استندت اليه نظرية سوريل في الأساطير الاجتماعية والتاريخية هو فيما ذهب اليه من أن أعمال الناس ولا سيما الجمهرة « لا تقتضى » أن يصدروا فيها عن بواعث منطقية . وقد لقي فرض سوريل هذا تأييدا قويا من صديقه فيلفريد وباريتو الذي أوضح في كتابه : « بحث في علم الاجتماع العام » - وهو من المؤلفات الضخمة القيمة - ان غالبية ما يصدر عن الناس من أعمال انما هي أعمال « غير منطقية » . وان القوة الدافعة لها ليست العقل بل « العواطف اللاشعورية » وغيرها . وفي الحق أن الناس عند باريتو « يغلب عليهم ميل ظاهر الى أن يصفوا - على مسلكهم طلاء من المنطق (١) » وهذه التبريرات التي يسوقونها لاتخرج عن كونها مزاعم باطلة وحجج واهية . بيد أن هذه الحقيقة كما تكشف لنا عنها نظرية سوريل في الأساطير لا تمنع الأعمال الصادرة عن بواعث غير منطقية من أن يكون لها أقوى النتائج أثرا وأكثرها فعالية . وهذا يذكرنا بنصيحة نيتشه القائلة : « اذا أردت أن تعمل فعليك أن تؤمن بالترهات » .

ولدينا سيرة ذاتية لموسوليني ألفها خصيصا للقراء الناطقين بالانجليزية وقد كتبها بناء على اقتراح صديق له كان من أعظم المعجبين به والمقدرين له، ذلكم هو ريتشارد واشبرن تشيلد Richard Washburn Child الذي سافر للولايات المتحدة لدى ايطاليا من سنة ١٩٢١ الى سنة ١٩٢٤ والذي وصف الدكتور ايتوري الايطالي في تصديره للترجمة الانجليزية لسيرة موسوليني أنه « يجمع بين سنجيتي الحكمة ورقة العاطفة (٢) » . ومن الأساطير التي وردت في هذه السيرة أن موسوليني درس على باريتو في جامعة لوزان . بيد أن لورا فيرمي Laura Fermi في كتابها الشائق عن « موسوليني » (٣) الذي صدر أخيرا دحضت هذه

(١) V. Pareto, Trattato di Sociologia generale, Vol. I, Par. 154'88

(٢) B. Mussolini, My autobiography (New York, 1928). XIX.

(٣) L. Fermi, Mussolini (The University of Chicago Press, 1961)

الأسطورة وغيرها من الأساطير الموسولينية . ومع ذلك فإن ملجأه في الكتاب الأول مالا يدع مجالا للشك في أن موسوليني درس كتاب سوريل « كما درس نيتشه » ، بل قال عن سوريل بتص عبارة فرنسية (ترجمتها) : « أستاذنا سوريل » (ولعلنا لانتسى بأن موسوليني عمل في فترة من حياته أستاذا للغة الفرنسية) ولذا فلا عجب أذ ألفينا تصور موسوليني للأسطورة مطابقا تماما لما ذهب اليه سوريل . فقد صرح موسوليني في إحدى خطبه قائلا : لقد ابتدعنا لأنفسنا أسطورة قوامها الإيمان ودينها الحمية وليس من الضروري أن تكون حقيقة واقعة (١) وفي تاريخ الحرب العالمية الثانية وما أسفرت عنه من نتائج ما يُريد تأييدا كاملا لهذا المفهوم الذي ذهب اليه موسوليني . فقد ظهر من أسطوره القائلة بأن مشدرات إيطاليا في المجد والعظمة ستجد ما يحققها تحت قيادة الفاشية ، انها لم تستند الى أي أساس من الحقيقة والواقع .

النازية : مذهب قومي للدرائع :

أما الاسطورة الألمانية الخاصة بالاشتراكية الوطنية فقد كانت أكثر واقعية من نظيرتها الإيطالية المطابقة لها نظرا لطابعها الدرائمي المحدود . فقد حاولت النازية أن تنتفع الى أقصى حد من امتنان المنطق والزاوية به وذلك بإعادة تقييم الحقائق بطريقة زعمية ذرائعية . ففي الأصل الألماني لكتاب « فلسفة كان » الذي يستغرق من الصفحات ضعف ترجمته الانجليزية ، اعترف مؤلفه هانز فاينجر بمزايا « الدرائع النقدية » التي ألفها مماثلة لما كتبه كل من بيرس C. S. Pierce وشيلر F.C. Schiller ولكنه نفى نفيًا قاطعا الصور غير النقدية لهذا المذهب . وساور فيما يلي ترجمة لفقرة من كتاب فاينجر العظيم لم ترد في الترجمة الانجليزية لكتابه :

« ان الدرائع التي تخضع للنقد هي فلسفة نفعية ابستمولوجية (منتسبة الى نظرية المعرفة) من أسوأ الفلسفات ، فهي تذهب الى أن

B. Biancini, Dizionario Mussoliniano (Terza Edizione (١) accresciuta Milano, 1942), P. 158.

ما ينبغي وما يعيننا على احتمال الحياة فهو صحيح وعلى ذلك تفدو أكثر العقائد ابعالا فى الخرافة ، عقائد حقيقية صادقة ، لأنها أثبتت فائدتها فى تدعيم حياتنا . وهكذا تصبح الفلسفة خادمة للالهيات Ancilla theologiae بل العلاقة بينهما أشد سوءا وأهون منزلة . فالفلسفة تستحيل فوراً الى بنى يقضى وطهرهم منها علماء الالهيات (١) . Meretrix theologorum

ومع أن فاينجر لم يصرح باسم وليم جيمس فإنه فيما يتضح لى يقصده بهذا الطعن القادح مما تضمنته الفقرة السابقة . ذلك لأن تعريف الحقيقة الذى اتقده فاينجر مطابق تماماً لما أورده جيمس فيما كتبه جيمس مثلاً فى تعريفها قوله : « توصف الفكرة بأنها صحيحة مادام الايمان بها نافعا ومفيدا فى حياتنا » (٢) ولنا أن نضيف أن الباعث الأساسى الذى حمل وليم جيمس على اصطناع فلسفة الذرائع كان باعثا دينيا . فقد صرح هو بنفسه أنه ينشد احتفاظ «ذوى العقول الفضة» بتدينهم دون أن يتخلوا عن اهتمامهم بالحقائق التجريبية التى يقررها «ذوو العقول الراجعة» . وتؤثر عنه عبارتان مشهورتان جاء فيهما : « اذا تبين لنا أن للآراء اللاهوتية قيمة فى حياتنا العملية فإنها تعد آراء صحيحة بالنسبة لفلسفة الذرائع » . وصرح فى العبارة الثانية بقوله : « اذا كان افتراض وجود اله فكرة مرضية ينتفع بها الى أقصى حد ، وذلك فى أوسع مدلول لها ، فإنها تعدو فكرة صحيحة صادقة » (٣) وكانت هذه المزاعم من الفلسفات والالهيات السيئة التى عارضها البابا بشدة ودعا الى نبذها وإطراحها . ولم يكن اللورد برتراند رسل بحاجة الى انعام النظر وبذل مزيد من الطاقة الذهنية لدحض « الأدلة » التى ساقها وليم جيمس لاثبات وجود الله كتلك التى اضطر كانت للاستعانة بها لدحض أدلة القديس انسلم Anselmus وخلفائه . وكان حسب رسل فى نفيها أن يسخر منها فى دعاة قال فيها : « لقد وجدت دائما أن الفرض القائل بوجود سانتا كلاوز Santa Claus (القديس

H. Vaihinger, Die philosophie des als OB, XV. (١)

W. James, Pragmatism (New York, 1910, P. 75. (٢)

Ibid., PP. 73, 290. (٣)

الذى يرمى الأطفال فى عيد الميلاد) هو من الفروض التى ينتفع بها فى أوسع مدلول لها ، وعلى ذلك فإن هذا القديس يوجد حقيقة ، مع أنه فى الواقع ليس لوجوده من أثر « (١) ومع ذلك فإن رسل شفع دعايته بحجة أكثر جدية وهى أن جيمس فى تصويره للحقيقة طبقا لمذهبه فى الذرائع انما يقضى بنا الى حلقة مفرغة نعود فيها دائما الى ما بدأنا به regressus ad infinitum لأنك اذا قلت بصحة اعتقادك باعتبار النتائج التى يسفر عنها فهذا يؤدى طبقا لما ذهب اليه جيمس إلى قولك بأن لاعتقادك نتائج طيبة وهذا بدوره لا يكون صحيحا الا اذا كان له هذه النتائج وهكذا .

أما مفهوم الحقيقة عند فاينجر فانه يبتعد كثيرا عن هذه النفعية الذرائعية . فقد كتب يقول : « ان رأى بعد صحيحا مطابقا للواقع إذا حقق الغاية من كل فكر أى اذا أحاط بشئون العالم الوضعى وأدخلها فى حسابها » (٢) . وقال فى موضع آخر : « هناك آراء تعد من الوجهة النظرية آراء باطلة تغاير الحقيقة تماما . ولكن لها مع ذلك ما يبررها ، ويمكن أن ننتعها بالآراء الصحيحة من الوجهة العلمية لأنها تحقق لنا نفعا معينا » . وتوضح لنا هذه التعريفات أن الحقيقة النظرية التى لا يستعان بها كأداة يعدها فاينجر على الأقل مفهوما ذا مغزى وفحوى بينما نرى فلسفة الذرائع تزيلها تماما ولا تلقى بالا إليها . ونضيف أن فاينجر بذل أقصى جهده فى تدعيم الحقيقة النظرية وتحليلتها وذلك بمبادرته الى ازالة الملابسات الوهمية التى اضطر الى الاستعانة بها من أجل تحقيق الأهداف العملية . وبما أن الأوهام تنفى الحقيقة بلهى متناقضة فى ذاتها ، وهى على تناقضها وتهاافتها تصلح فى السيطرة على الحقيقة ، فلينا أن تقوم بطريقة من الطرق بإزالة ما يترتب عليها من ضلال وانحراف يبعدنا عن جادة الحقيقة . كما ينبغي أن تكون هذه المتناقضات صالحة . وعلى ذلك فإن فاينجر يصر على

B. Russell, a History of Western Philosophy (N. York, 1945), (١)
P. 818.

H. Vaihinger, op. cit., Kap XX, P. 138.

(٢)

« اطراح » هذه الأوهام واسقاطها عندما نصل الى نهاية الشوط كما أوضح ان مائدخله في أوهامنا من أخطاءعلينا أن ننسخه بخطاً منسق يتعارض معها .

ومن العجيب أن الفريد روزنبرج داعى الدعاة للأسطورة النازية في الريخ الثالث ومؤلف كتاب « أسطورة القرن العشرين » لم يتأثر بمواطنه فاينجرولم يستوح شيئاً من كتاباته . ولم يكن لفاينجر أى نصيب في الحركة النازية . بيد أن روزنبرج تأثر بكتابات وليم جيمس وجون ديوى . وف . س . شيلر الذين كانوا من أبعد الناس عن الهتلرية . وبينما نرى هؤلاء المفكرين الانجليز والأمريكيين يقصرون حقيقة أية فكرة على مبلغ ماتجلبه من فائدة للجنس البشرى ومدى ماتبذل له من قوة في تدعيم حياته ، فإن الفريد روزنبرج خطا خطوة أخرى في الغض من شأن الحقيقة بأن قصرها على مقدار ماتؤدى من نفع « للعنصر الألماني » وما تقوى به من حياة الألمان . فقد جاء فى كتابه الرذل : ان نظريات المعرفة والفن والأساطير والأخلاق والدين عليها كلها أن تكون فى خدمة ما أسماه بالحقيقة « العضوية » . ومفاد هذا تسخيرها لخدمة الأمة الألمانية المتحدة فى سلالتها . وعنده أن المعيار الحاسم لصديق هذه النظريات ينحصر فيما اذا كانت تدعم القيم الجوهرية للجنس الألماني وتعمل على تنميتها بطريقة ذات جدوى ، وفيما اذا كانت تزيد من حيوية الشعب الألماني . (١)

وقد جاء فى كتاب

Über die drei rechtswissenschaftlichen Denkeus

للدكتور كارل شميث Carl Schmitt الذى صدر فى سنة ١٩٣٤ ومؤلفه أستاذ معروف من أساتذة فلسفة القانون وكان من كبار النازيين : « اتنا سوف لا نسأل فى ألمانيا عما اذا كانت نظرية ماهى نظرية صحيحة صادقة لأن القيمة الخاصة بأى عمل علمى تنخصر فحسب فيما تحققه من وسائل تعين العنصر الألماني على تدعيم حياته » .

وقد تحولت الفلسفة بسبب هذا التحريف الذى لحق مذهب الذرائع فى تطوره الى وضع هو أسوأ مما كان يخشاه فاينجر . فقد غدت الفلسفة بغيا للسياسة *Meretrix politicorum* ذلك لأن علينا أن نقرر بأن امتنان روزنبرج للحقيقة بمسخرها اياها أداة تستعين بها القومية والعنصرية الألمانية فى أشد أشكالها هوسا وجنونا لم يكن سوى صورة من صور الذرائع هى أكثر ضبطا وتحديدا ، فهى عنده ذرائع قومية وعنصرية ، بينما نرى فى مذهب كل من جيمس وديوى وشيلر أنها ذرائع انسانية وفى أكثر من موضع تقتصر الحقيقة على أن تكون أداة . والمعايير التى تقاس بها مدى صحة الأفكار والآراء تتوقف على مهمتها من حيث نقاشها ومساهمتها فى تدعيم الحياة . وإذا كانت هذه المهام عند جيمس وديوى وشيلر يجب أن تتجه نحو الجنس البشرى - عامة (وقد أطلق ف.س.س. شيلر على مذهب اسم البشرية (Humanism) فهى تهدف عند فلاسفة النازيين الى تدعيم الجنس الألمانى . وهناك بون « خلقى » شامع بين هاتين الوجهتين من وجوه النظر ولكنهما تعدان من نوع واحد بالنسبة الى نظرية المعرفة . ولقد تنبأ برتراند رسل بما سوف تفضى اليه هذه الفكرة عندما كتب فى سنة ١٩٠٧ يقول : « مع أن فلسفة الذرائع تستهمل بتأييد الحرية والتسامح فهى فى تطورها تنقلب بحكم الضرورة الى مذهب يدعو الى استخدام العنف والاحتكام الى قوة السلاح كما أنها فى تطورها تغدو متلائمة مع النظام الديموقراطى فى الداخل ومع السيطرة والاستعمار فى الخارج » .

وأعتقد أن النازيين فى انماهم لاستخدام مذهب الذرائع الإنسانية قد كشفوا عن المغالطة الكامنة التى تنطوى عليها فلسفة الذرائع فى جعلها . فقد استرعت انتباهنا الى الحقيقة القائلة بأن الجنس البشرى فى مجموعة هو كل لا يتجزأ ولكن تتقسمه المصالح المتضاربة فالسريع والمنفعة والارتضاء وما إليها هى مفاهيم خاضعة بالقيم ولذا فانها مترابطة

فيما بينها . وحين تلتهم الضفدعة ذبابة فهذا كسب لها تزكو به حياتها ولكنه ليس كذلك بالنسبة للذبابة . وعندما يصرح وليم جيمس بأن افتراض وجود اله هو حقيقة واقعة لا محالة ، لأنه افترض مرض ينتفع به . فمن الواضح أنه مفيد على هذه الصورة بالنسبة للطبقة الارستقراطية في انجلترا الجديدة التي ينتمى اليها جيمس . بيد أن مفهومه عن الله لا يبلغ هذه الدرجة من الوضوح بالنسبة للأرقاء وموالي الأرض والعمال الكادحين في حركة الانقلاب الصناعي وغيرهم الذين قيل لهم أكثر من مرة بأن عليهم أن يرضوا بما يعانون من شظف وشفاء لكي يظفروا بالنعيم الأبدي في الحياة الآخرة . وهكذا سلبوا الشيء الوحيد الذي يملكونه ملكية أكيدة ألا وهو سعادتهم في الحياة الدنيا .

ان تطبيق مذهب الذرائع في ألمانيا الهتلرية قد كشف لنا عن قبح فلسفة الذرائع عموما وأظهر لنا في صراحة لا ينقصها خجل أو حياء فساد مزاعمها وتناقض معاييرها التي تقاس بها الحقائق . والأسطورة التي ابتدعتها هذه الفلسفة انتفع بها الشعب الألماني وارتضاها — على الأقل في خلال السنوات التي كادت تكون فيها أوروبا كلها منطقة يبعث فيها سلبا ونهب الجيش الألماني والشرطة السرية الألمانية لايأزغهم فيها منازع . ولكن هذه الأسطورة كانت أقل نفعا لسائر الاوربيين حيث كانت الحقيقة الألمانية تعنى في نظرهم التفرغ Starvation والابادة .

انك حين تبدأ بقصر الحقيقة على الكسب والمنفعة فانك لاتدرى الى أين ينتهى بك المطاف .

الانتقال الذهني : فلهلم تل Wilhelm Tell كحقيقة وقصة :

المعنا فيما سلف الى القانون الذي صاغه فاينجر عن الانتقال الذهني Ideational Shift وفحواه أن العقل الانساني في سعيه للاستقرار والطمأنينة يميل الى تحويل الأوهام الى فروض وينتهى به الأمر الى تحويل الفروض الى عقائد يقينية . فما كان في البداية عبارة عن «كأن» يغدو تدريجا الى أن يصير كلمة « حينما » وأخيرا يعلل بكلمة « لأن » ومن حسن الحظ أننا نجد هذه العملية التاريخية تتعادل

مع الحركة الانتقادية فى العلوم والفلسفة التى تتجه نحو ارجاع الأمور الى نشأتها الأصلية . وكما يسيطر قانون القصور الذاتى (على حركة الأجسام) فى علم الفيزياء ، ففى الظواهر النفسية يقاوم العقل الحركة الانتقادية والعلمية المضادة . فعقولنا تحاول أن تحتفظ بما تعتز به من العقائد . بيد أن الشكوك التى يثيرها النقاد المرتدون تحول العقائد الى فروض . وحين يتعذر علينا أن نأخذ بهذه الفروض فعقولنا اما أن ترفض فكرة النقد فى جملتها ، أو تحتفظ بهذه العقائد كأوهام رمزية . ويزودنا تاريخ الديانات والعلوم بأثلة لا تحصى كثرة توضح لنا هذين النوعين من التطور وحسبى هنا أن أورد مثالا واحدا وهو قصة فلهم تل :

فى سنة ١٨١٤ عندما كتب فريدرش شيلر Friedrich Schiller قصته المسرحية فلهم تل نجد أن هذا الكاتب العظيم الذى نذكر بهذه المناسبة أنه كان أيضا من أساتذة التاريخ ، كان لا يزال يؤمن بالصفة التاريخية لبطله والأحداث التى تضمنتها قصته . وكانت مراجعة الأساسية التى استند عليها كتاب آيجيديوس تشودى Aegidius Tschudi

(١٥٠٥ - ١٥٧٢) المسمى بالأخبار المليفيسية Chronicon Helveticum

وكتاب يوحنا ميلر Johannes Von Mueller (١٧٥٢ - ١٨٠٩) المسمى

Die Geschichte Schweizerischer Eidgenossenschaft

ويعمد من أوثق المراجع الخاصة بتاريخ سويسرة . يد أن الروح التاريخية الجديدة ومناهج البحث التاريخى التى ازدهرت فى أخريات القرن التاسع عشر كشفت لنا عن عدم وجود أية وثيقة تثبت أن مواطننا سويسريا يدعى فلهم تل قد عاش أو وجد ، كما لم نجد ما يدل على أن حاكما نمسويا ملاغية يدعى هيرمان

جيسلر Herman Gessler كان واليا على مقاطعتى شوز Sahwyz

ويورى Uri وليس لدينا من الوثائق ما نستدل به على رمسية « السهم التاريخى » الذى كان سببا فى تحرير سويسرة من جشع آل هابسبرج . ومن جهة أخرى كشفت لنا الأبحاث عن تداول قصص ماثلة

لقصة فلهم تل عند كثير من الأمم الأخرى حتى بين الفرس والهنود . وقد

وجدنا أن مؤرخا دمرشيا يدعى ساكسوجراماتيکوس Saxo Grammaticus

ورد قصة فلهم تل بطولها فى كتابه Historia Danorum Regum Heromque

ودلك قبل ما يقرب من قرن ونصف قرن من « دعوى حدوثها »
في سويسرة .

وتنحصر أوجه الخلاف بين الروايتين أن بطل الدنمرك كان يسمى
توكو Toko وإن الطاغية كان ملك الدنمرك نفسه . وقد أمر الأخير
توكو بأن يرمى بسهم واحد تفاحة وضعت على رأس ولده مثلما أمر
الوالى النمساوى جيسلر فيلهلم تل أن يصنع . وقد نجح توكو كما نجح
تل فى رميته الأولى . ولكن لم يحدث هذا الا بعد أن أخذ توكو سهما
آخر من جعبته ، ولما سأله الملك عما كان ينتويه من اعداد السهم الثانى
اجابه توكو بما يقرب من اجابة تل فى قصة شيلر . فقد قال « كنت أعترض
قتلك بهذا السهم لو انى أخطأت الهدف وأصبت ولدى العزيز وأؤكد
لك أنتى كنت لا أخطئك » . وأخيرا نصب توكو كميناً للملك واستطاع
أن يوجه له سهما أصابه بجرح قاتل مثلما قتل تل جيسلر الطاغية . ولما
لم يتيسر العثور على أى دليل تاريخى يثبت وجود فيلهلم تل ، فقد ذهب
يعقوب جريم Jacob Grimm الى أن اسم تل مشتق من الكلمة
اللاتينية Telum التى تدل فى معانيها على السهم وميض البرق .

وليس لنا الا أن نحس بأن قصة فلهلم تل كانت فى الأصل عبارة
عن قصة شعرية تحولت تدريجيا بفضل عملية الانتقال الذهنى الى أن
صارت فرضا استعين به على تفسير الأحداث التى أدت الى انشاء
الاتحاد السويسرى . وأخيرا نرى هذه القصة الأخاذة التى شد ما تملق
الكبراء القومى عند السويسريين قد حورت الى عقيدة تاريخية .

وفى القرن الأخير ظهرت عملية مضادة كان الفضل فيها للنقد التاريخى
وصارت قصة تل فى العصر الحاضر لاتخرج عن كونها قصة شعرية
جميلة ينظر اليها من هذه الوجهة فحسب . بيد أن الشعب السويسرى
يعدها ذخرا يصونه ويمتز به باعتباره رمزا لحريته ووحدته القومية .
وفى بلدة آلتدورف Altdorf فى مقاطعة يورى Uri أقيم تمثال
ضخم لفلهلم تل لا يزال يشاهد الى اليوم ، وهو يمثل البطل السويسرى
وهو يهيم بالمسير وبجانبه والتى Walti ولده الصغير الشجاع ،

ويرى تل حاملا سهامه وجعبته وكانما هو بطل تاريخي جاهد حقاً في تحرير بلاده . ويلاحظ أن خمسة وتسعين في المائة من الزائرين الذين يقصدون التمثال ، لمشاهدته يؤمنون في حماس زائد بأن تل وجد فعلاً أويملون الى الاعتقاد بوجوده التاريخي ويستشعرون الزهو والعجب بسبب اعتقادهم هذا .

وابان الحرب العالمية الثانية أحاط الريخ الألماني بسويسرة وكان تهديده لسلامتها أقصى وأعنف من تهديد آل هابسبرج في القرنين الثالث عشر والرابع عشر . ولذا فان فلهم تل غدا مرة أخرى رمزا شامخا لثقة الأمة في بقائها حرة وسط هذه الأخطار الملاحقة . فاذا كان تل تعوزه الحقيقة التاريخية فان هذا لم يقلل من أثره القوى الملهم . ويبدو أنه لا يهم في الأحداث التاريخية التي مرت بها أمة من الأمم ما « وقع » منها فعلاً بقدر ما يعتقد أنها « كأنه » قد وقع . فالأوهام في التاريخ كما في غيره من المجالات انما هي أكثر من محض تمويه واختلاق .

مطابع دار القلم بالقاهرة

ريوجين

مصباح الفكر



مجلة دولية لعلوم الإنسان

يصدرها المجلس الدولي للفلسفة والعلوم الإنسانية

بمعاونة منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة

وتصدر النسخة العربية

بإشراف وزارة التعليم العالي - الشعبة القومية لليونسكو

مركز تبادل القيم الثقافية بالقاهرة

المجلس الدولي للفلسفة والعلوم الإنسانية

الهيئات العلمية المنضمة إليه :

- * الاتحاد الدولي للجامع العلمية
- * » » الجمعيات الفلسفية .
- * اللجنة الدولية للعلوم التاريخية .
- * » » الدائمة للعلماء اللغة .
- * الاتحاد الدولي للجمعيات للدراسات الكلاسيكية .
- * » » لعلوم النوع الإنساني والسلالات البشرية .
- * اللجنة الدولية للفنون والآداب الشعبية .
- * » » لتاريخ الفن .
- * الجمعية الدولية لدراسة تاريخ الأديان .
- * الاتحاد الدولي للآداب والفنون الحديثة .
- * » » للمستشرقين .
- * الجمعية الدولية لعلوم الموسيقى .
- * اللجنة الدولية للدراسات الأمريكية .

لجنة تحرير ديوجين

- * الأستاذ د. وبروغن (المملكة المتحدة)
- * د. ا. كازو (المكسيك)
- * د. دايا (الهند)
- * د. ج. فراير (البرازيل)
- * د. ف. جبريلي (إيطاليا)
- * د. م. هوركيمر (ألمانيا)
- * د. ر. ب. مكينون (الولايات المتحدة)
- * رئيس التحرير : روجيه كيوا
- * سكرتير التحرير : جان دورمسون

النسخة العربية

مدير عام العلاقات الثقافية
وزارة التعليم العالي

* رئيس التحرير : مصطفى جبيب

تصدر مجلة ديوجين في أربعة أعداد في السنة بخمسة لغات
ثمان المئدة من النسخة العربية ١٠ قروش

الناشر

دار العلم : ١٨ شارع سوق التوفيقية بالقاهرة

محتويات العدد

اللمعة والواقع

بقلم آدم شاف ترجمة الدكتور فؤاد زكريا ص ٥

دفاع عن الاستشراق

بقلم فرانسكر جبريلي ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي ٣٢

الأساس السياسي للنظرة الدينية إلى الإنسان في اليونان القديمة

بقلم رولان كراهي ترجمة الدكتور فؤاد زكريا ٤٢

صلاة الهند ييلاد الغرب في المصور الوسطى

بقلم ك. ا. نيلاكانتا شاستري ترجمة ابراهيم شكر الله ٦٧

فكرة التقدم في القرن التاسع عشر

بقلم ميشيل كولينيه ترجمة عبد العزيز عبد الحق ٩٠

الرحل بناء الامبراطوريات (موازنة بين الفتوحات العربية والمنغولية)

بقلم جون جوزيف سوندرز ترجمة محمد هلي أبو درة ١١٥

علم الجمال العام

بقلم روجية كابوا ترجمة الدكتور فؤاد زكريا ١٤٠

اللغة والواقع

ترجمة : دكتور فؤاد زكريا

الكلام — سواء أكان مسموعا أم غير مسموع — هو دائما كلام عن شيء ما ، وقد يكون الموضوع واقعا طبيعيا ، او واقعا اجتماعيا ، أو واقعا نفسيا (اذ أن مظاهر الحياة الروحية للشخص لها بالنسبة إلنا وجود موضوعي ، أعنى وجودا خارجا ومستقلانا ، ومن هنا فهى تؤلف جزءا من الواقع الذى نبخته .) ولقد كان محور الخلاف فى مجال نظرية المعرفة حتى اليوم ، هو تحديد العنصر الذى له الأولوية. أهو اللغة ، التى تخلق الصورة التى تكونها عن الواقع ، أم الواقع ، الذى تعكسه اللغة وتردده وتلخصه . ولهذا الخلاف حلان ممكنان : فاما أن تكون العملية اللغوية عملية خلق صورة للواقع ، واما أن تكون عملية انعكاس أو ترديد ، إلخ ..

ولقد كان الفرض السائد هو أنه اذا نظر الى اللغة على أنها انعكاس معرفى للواقع ، فان اللغة عندئذ لا تقوم بدور إيجابى فى هذه العملية ، وبالعكس ، فاذا كانت اللغة تقوم بدور كهذا بالفعل، فلا يمكن أن تكون العملية اللغوية انعكاسا معرفيا للواقع . والحق أن هذه ليست هى المرة الأولى فى تاريخ الفكر البشرى ، التى أدت فيها الصياغة الفاسدة للمشكلات الى جعل حلولها عسيرة أو مستحيلة .. فلنعمل ، منذ البداية ، على استبعاد مصدر يمكن أن يؤدي الى سوء الفهم . فنحن نعنى باللغة تتاجا متجانسا من العلاقات والمعانى ،

له دوره الفعلى فى الكلام البشرى ، لا نظاما من الأصوات أو العلاقات الأخرى المقصودة لذاتها . صحيح أن علم الصوتيات يبحث فى الوجه الصوتى للغة ، غير أن الأصوات وحدها ليست لغة ، وطالما ظلت هذه الأصوات بغير معان محددة ، فلا معنى للجدل حول مسألة كونها تخلق صورة للواقع أو تقتصر على أن تعكس الواقع الموضوعى أو تلخصه .

فما معنى القول أن اللغة تخلق الواقع البشرى أو العالم البشرى ؟، مثل هذا القول متضمن فى فلسفة الصور الرمزية عند « كاسير » ، وفى مبدأ التسامح : Principle of tolerance عند « كارناب » * ، وفى المذهب الاصلاحى الجذرى (Radical conventionalism) عند أيدوكيفتش : " Aidukiewicz "

وهناك بطبيعة الحال مجموعة متباينة الاتجاهات الى حد بعيد ، يشترك أفرادها جميعا فى الفكرة العامة القائلة ان اللغة تخلق الصورة التى لدينا عن العالم ، ولكنهم يختلفون (اختلافات كبيرة فى كثير من الأحيان) فى تفسيرهم لهذه الفكرة ، وقد رأيت عامدا أن أختار فئة واحدة من هذه المجموعة الكبيرة .

واذن ، فلن يكون موضوع مناقشتنا هنا هو تلك الآراء التى يظهر فيها الاتجاه الانطولوجى المثالى بوضوح . ذلك لأن الرأى القائل أن اللغة لا تخلق صورة للعالم ، وانما تخلق العالم ذاته ، انما هو خيال صوفى لا نستطيع مناقشته فى هذا المقام ، وانما سيمركز اهتمامنا على تلك الاتجاهات التى يبدى أصحابها آراء ابستمولوجية بشأن صورة العالم .

(*) مبدأ التسامح عند كارناب هو تبير عن الطابع الاصطلاحي والنسبى للغة ويعتضى هذا المبدأ بيجوز لكل شخص أن يضع لفته الخاصة ، على أن يستخدمها استخداما متساويا أو بعبارة أخرى ، فليس فى وسع المنطق أن ينهى عند استخدامها لغة معينة ، مادامت تلتزم القواعد التى وضعتها بدقة . (انظر رودلف كارناب : النظم المنطقى للغة ص ٥١ - ٥٢) . (المترجم)

ولقد كان كاسير ، وكذلك كارثاب الى حد ما ، غير مكترئين بمسائل الأنطولوجيا (مبحث الوجود) ، على حين أن «أيدوكيفتش» قد أكد الوجود الموضوعي للعالم . غير أن هذه التصريحات اللفظية كانت تتعارض مع رفضهم السماح بأية صورة للعالم لا تكون ذاتية ، ومن هنا فإن من الممكن اتهام أصحاب هذه التصريحات بالافتقار الى الاتساق ، وبأنهم - من وجهة نظر الأمر الواقع - قد اتخذوا موقفا مثاليا فى ميدان الأنطولوجيا . ومع ذلك فإن آراءهم هذه تختلف عن صوفية المثالية الذاتية . ومن هنا فقد يكون تحليل هذه الآراء مفيدا بالنسبة الى غرضنا الحالى ، لاسيما وأن حجج هذه المدارس ضد نظرية محاكاة الواقع ، فى صورتها المتبدلة ، تنطوى على أساس ثابت من الأفكار المعقولة .

كذلك فاننا سوف نستيق من مجال بحثنا نظريات مثل فرض ساير - وورف : Sapir - Whorf ، مادامت هذه النظريات تجمع بين فكرة خلق اللغة لصورة العالم ، وبين اعتراف آخر لا يتسق معها ، هو أن اللغة ذاتها تتيح لظروف اجتماعية محددة ، وهو نتاج يتكون بتأثير البيئة بالمعنى الواسع للفظ (أى بمعنى البيئة الطبيعية والوسط الاجتماعى معا) . والواقع أن من الأفضل تحليل هذه الآراء فى نطاق نظرية محاكاة الواقع .

فما هو اذن الأساس الذى يركز عليه القائلون بأن اللغة «تخلق» الواقع المعطى للانسان ؟

ان أهم ما يقولون به هو أن اللغة تتضمن نظرة محددة الى العالم ، وأنها تتحكم فى الطريقة التى تدرك بها الواقع وتفهمه . ومن هنا كانت اللغة بهذا المعنى «تخلق» الصورة التى نكوها عن الواقع ، وتفرض صورتها علينا . فهى أشبه ما تكون بقالب يبعث النظام فى الخليط الأصلي المضطرب الذى يكونه الواقع « فى ذاته » . واذ تفرض اللغة على الذهن البشرى (الذى يفكر على الدوام بلغة ما) طريقة محددة للجمع بين عناصر هذا الخليط المضطرب ، (أو بعبارة أخرى ،لاستبعاد

عناصر معينة من هذا الخليط المضطرب) ، فانها تقرر بطريقة واقعية ما ينبغي أن يعامل على أنه شيء ، أو حادث ، أو انتظام ، الخ .. وهناك اتجاهات معينة تنسب هذه القدرة الخالقة الى جهاز التصورات (ويمثلها كارناب وأيدوكيفتش) واتجاهات تنسب هذه القدرة الى وظيفة الصور الرمزية حتى تعمل على تشكيل الفكر (ويمثلها كاسير) . ولقد أصبح من المألوف لدينا أن نجد في هذه المسألة عددا من الآراء التي تتراوح ما بين الصوفى ، والعقلى . وكل هذه الآراء تؤكد الدور الفعال للغة فى عملية المعرفة - وهذا هو العنصر المعقول فى تلك العملية ، وسوف نعود الى هذه المسألة فيما بعد ، محاولين تفسيرها من خلال نظرية محاكاة الواقع .

على أن أصحاب هذه الآراء يجمعون بين النظرية القائلة بأن اللغة تقوم بدور تشكيل نظرتنا الى العالم ، وبين نظرية أخرى كثيرا ما تفترض ضمنا ، هى أن اللغة نتاج لعرف أو اصطلاح اعتباطى (كما يقول كارناب وأيدوكيفتش) أو نتاج لوظيفة رمزية للنفس البشرية (كما يقول كاسير) .

والواقع أن الجمع بين هاتين النظريتين صفة مميزة للآراء التي تحدثنا عنها من قبل ، وهى آراء كان الغرض الصريح من صياغتها هو تنفيذ نظرية محاكاة الواقع . على أن النظرية الأولى ، اذا ما نظر اليها فى ذاتها ، كان من الممكن تفسيرها بطرق تتماشى مع شكل من أشكال نظرية المحاكاة .

اما النظرية الثانية فتتيح لنا أن نشك فى رأى القائل أن اللغة هى « صانعة » الصورة التى نكونها عن العالم . ذلك لأنه يكفينا أن نتساءل عن أصل تلك اللغة التى تخلق الصورة التى نكونها عن العالم او نتحكم فى نظرتنا الى العالم ، لكى نرغم أنفسنا هذه الفكرة على اتخاذ مواقف غير مقبولة من وجهة النظر العملية ، أو على القول بتفسير ينطوى - بطريق غير مباشر - على شكل من أشكال نظرية محاكاة الواقع .

أما المآزق الأول فانه يقع عندما يذهب المرء الى أن اللغة تتاج لاصطلاح اعتباطى . ذلك لأن عالم الاجتماع ، أو عالم النفس المختص باللغة أو اللغوى ذاته ، لا يمكنهم ان يقبلوا تلك المسلمات التى ارتكز عليها مبدأ التسامح عند كارناب ، أو المذهب الاصطلاحى الجذرى عند أيدوكيفتش (وهذان المفهومان أو ما يشبههما هما اللذان يكونان أساس نظرية اللغة عند الوضعيين المنطقيين) . والواقع أن أية نظرية تدعى أن أصول اللغة انما ترجع الى اختيار أو اصطلاح اعتباطى ينبغى أن تعد نظرية خيالية . وهى بالنسبة الى الباحث فى علم الاجتماع العلمى قد تصلح دليلا على أن ادعاءات (العلمية الدقيقة) كثيرا ما تكون مرتكزة على حجج ذات طابع لا علمى واضح (والمقصود باللاعلمى تلك النظريات التى تناقض المعرفة الايجابية المكتسبة فى ميدان محدد فى مرحلة معينة من تطوره التاريخى) . ومن الممكن أن تقدم تفسيرا نفسيا لوقوع مفكرين مشهورين يتسمون بالدقة ، فى خطأ الأخذ بنظريات واضحة البطلان ، فنقول أن ذلك راجع الى اعجابهم الشديد بمناهج العلوم الاستنباطية . ففى هذه العلوم يتخذ المرء عادة بديهات وقواعد تحويل معينة ، بغض النظر عن أصلها ، ويركز اهتمامه على العمليات الاستدلالية ذاتها ، غير أن هذا الاستدلال ، حتى لو كان صحيحا فى العلوم الاستنباطية ، يخفق تماما عندما يطبق على نواتج الحياة الاجتماعية ، كاللغة . فاللغة التى كانت فى ذهن كارناب وأيدوكيفتش هى لغات رياضية خاصة ، على حين أنهما أغفلا دراسة الارتباطات بين هذه اللغات وبين اللغات الطبيعية . وكان موقفهما هذا يعنى أنهما أخذتا نظريات منطقية على لغات متخصصة ، وعمماها بحيث تسرى على كل اللغات (١) .

(١) يوجه جورج جورجسن Joergen Joergenson إلى وجهة النظر هذه نندا أشد ، إذ يأتى على الرمزىة الرياضية وغيرها من أنواع الرمزىة الحق فى أن تسمى لغة ، ويحفظ بهذا الاسم لغات الطبيعة وحدها . ولهذا الحقيقة أهمية خاصة ، لأنه هو ذاته كان ينتمى فى وقت ما إلى المفكرين القريين من الوضعية المنطقية ، كأأن آراءه التنديدية =

كذلك فان الموقف لا يصبح أفضل مما كان عندما يذهب المرء - كما فعل كاسير - الى القول أن اللغة احدى الصور التى تمارس فيها وظيفة الرمز ، وهى وظيفة ينفرد بها التفكير البشرى . فالواقع أن هذه ليست اجابة على السؤال الموضوع ، وانما هى تهرب تام من الاجابة . ذلك لأن سؤالنا ليس منصبا على ما تكون اللغة صورة أو تحقيقا له ، وانما السؤال هو : هل الصورة الراهنة للغة معطاة (بطريقة بيولوجية؟ أو بفضل قوة تعلق على الطبيعة ؟) أم أنها تطورت بتأثير عوامل معينة وان كانت كذلك ، فما هى هذه العوامل ؟، أى أن مشكلتنا تبدأ حيث تنتهى فلسفة الصور الرمزية .

وكلما ازددنا قربا من الاجابة الصحيحة على هذا السؤال ، اتضح لنا استحالة قبول الفكرة القائلة أن اللغة هى « صانعة » صور العالم . ذلك لأننا نجد أنفسنا عندئذ مضطرين الى القول بأن اللغة قد «تخلق» الصورة التى تكونها عن العالم - بمعنى محدد لكلمة الخلق - غير أنها هى ذاتها تتاج لعمليات اجتماعية وتاريخية .. فالتفكير اللغوى يتشكل خلال التطور النوعى للجنس البشرى ، ويصبح تتاجا وعنصرا من عناصر النشاط العلمى الذى يقوم فيه الانسان بتشكيل العالم . وبالاختصار فان صانع صورة العالم هو ذاته تتاج لذلك العالم .

والواقع أن نتائج هذا الموقف تعدو واضحة عندما نصل الى مشكلة تصنيف الظواهر الواقعية عن طريق اللغة ، ومشكلة التعبير الدقيق عن العالم باللغة . ولكن لتتق دون تحفظ الى أن نصل الى هذه المشكلة ، على أن اللغة تؤثر فى طريقة ادراكنا للعالم ، وأنها بهذا المعنى تخلق صورتها الخاصة . ولكن هل يعنى تفسيرنا الخاص لمعنى كلمة - تخلق - ان هذا الخلق اعتباطى ؟ كلا ، مطلقا . فما أن ندرك أن اللغة تتاج

== المذكورة قد عرضت فى بحث ضمن مجموعة مهداة إلى كارناب (انظر : ج.جورجنس

« بعض الملاحظات النقدية عن اللغات ، والحسابات ، والمنطق :

Some Critical Remarks Concerning Languages, Calculuses and logic »

فى كتاب « المنطق واللغة : Logic and Language

(دوردرشت ، ١٩٦٢ ، ص ٢٨ ومايلها) .

اجتماعى ، يرتبط من ناحية منشئة ووظيفته بنشاط الانسان العملى الاجتماعى ، حتى ندرك أن صورة العالم ، التى توحى بها او تفرضها لغة معينة ، ليست اعتباطية ، ولا يمكن أن تتغير بطريقة اعتباطية . بل ان عالم النفس ، وعالم اللغة ومؤرخ الحضارة أو الباحث فيها من وجهة نظر علم الاجتماع ، ينبئنا صراحة بأن اللغة من أقوم عناصر الحضارة البشرية ومن أقدرها على مقاومة التغير . وهذا أمر سهل فهمه ، اذا ما تأملنا الأصل الاجتماعى للغة . وهو ينبئنا بأن مبدأ التسامح عند كارناب ، الذى يشير الى تغير اعتباطى فى اللغة والمنطق ، والمذهب الاصطلاحي الجذرى عند أيدوكيفتش ، الذى يقول ، ان لاختيار الاعتباطى لجهاز تصورى جديد يؤدى الى تغير فى منظور العالم ، وأفكار كولاكوفسكى Kolakowski السبيلية عن امكان التصنيف الاعتباطى للظواهر الواقعية (أى امكان تكوين « موضوعات » مثل نصف حصان وقطاع من نهر)^(١) كل هذه أفكار خيالية تكررت مراراً طوال تاريخ مشكلة اللغة .

ومن هنا فان القول أن اللغة «تخلق» صورة الواقع اعتباطا ، تبعا لاختيارى الخاص للغة ، يختلف تماما عن القول أنها «تخلق» الواقع اذ تفرض أنماطا ونماذج تشكلت خلال تطور البشرية من حيث هى نوع ، على ادراك العالم كما يتمثل خلال التطور الشخصى للفرد . وقد لا يكون للتفسير الثانى للدور الخلاق للغة مظهر خلاب ، ولكنه ذو طابع ذو طابع عقلى ، ومن الممكن أن يكون مقبولا فى نظر مجموعة العلوم المختصة بمشكلات الحضارة . على أن هذا التفسير لا يتماشى مع النظرية الأصلية فى اللغة بوصفها صانعة صورة العالم ، ولا يمكن فهمه الا فى ضوء نظرية المحاكاة فى المعرفة . وهو يعدو جزءا من نظرية المحاكاة ، ويضفى عليها طابعا « دياكتيكيا » محددا . وما على المرء الا أن يعود خطوة الى الوراء

(١) ل . كولاكوفسكى : كارل ماركس والتعريف الكلاسيكى للحقيقة مقال بالبولندية

فى مجلة « الدراسات الفلسفية » Studia Filozoficzne ، ١٩٥٩ ، العدد ٢ ،

حتى تفند على الفور النظرية الخيالية التي تجعل من اللغة صانعة لصورة العالم . فمنطق التفكير يقودنا نحو نظرية المحاكاة فى المعرفة .

فما الذى يعنيه أولئك الذين يقولون أن اللغة تعكس الواقع (أو ترده أو تحاكيه) ليس المقصود هنا هو الوجه الصوتى الحصى للغة . فهذا الوجه لا تكون له أهمية الا فى حالة التأثيرات التى تكون فيها الأصوات اللغوية محاكية للأصوات الطبيعية ، أعنى أن أهميته ثانوية . فما هو المقصود اذن ، عندما نقول ان اللغة بوصفها نظاما من العلامات والمعانى تعكس الواقع (أو ترده أو تحاكيه ، الخ ..)

ان نظرية المحاكاة قديمة ، فهى فى قدمها مماثلة ، على الأقل ، للتعريف الكلاسيكى للحقيقة ، ومن هنا كانت تنطوى فى ذاتها على الغموض والخلط الناشئ عن تباين تفسيرات المذاهب الفلسفية المختلفة لها . ومن الواجب أن نتذكر كل هذه الفوارق (التى يصعب فهمها فى كثير من الأحيان) فى تفسيرات نظرية المحاكاة ، ولكن مع تأكيدنا لارتباطها بالنظرية الكلاسيكية للحقيقة . ذلك لأنه عندما يقول شخص أن هناك علاقة بين المعرفة البشرية والواقع المعروف « مشابهة » للعلاقة بين انعكاس الشيء وصورته ، الخ .. (اذ لا يوجد شخص عاقل يزعم أن العلاقة الأولى - هى بعينها - العلاقة الثانية) فانه عندئذ يعبر عن رأى يرتبط ارتباطا وثيقا بالفكرة القائلة ان العبارة تكون صحيحة اذا كانت فى الواقع على النحو الذى تقول به . فالتعريف الكلاسيكى للحقيقة ، الذى ظل يسود نظرية الحقيقة طوال ألف عام ، ليس الا صيغة خاصة لنظرية محاكاة الواقع ، وهو - بكل بساطة - مستحيل خارج نطاق هذه النظرية . فمادام يمكن أن يكون قد خطر بذهن أرسطو ، سوى نظرية محاكاة الواقع ، عندما كتب فى « الميتافيزيقيا » يقول : ان الشخص يكون بالفعل شاحبا لا لأننا نظن ذلك ، بل ان العبارة التى نقولها عنه تكون صحيحة اذا كان بالفعل شاحبا . واذن فاننا عندما ندرك الارتباط المتبادل بين هذه النظريات نستطيع أن نفهم نظرية المحاكاة على نحو أفضل ، ويسهل علينا تفنيد ما أعده تفسيراً غير صحيح

لتلك النظرية ، وهو التفسير الذى يزعم أن المعطيات الحسية ، لا الفكر هى التى تعكس الواقع .

ولكن ، لنعد الى الأفكار المرتبطة بتعبير « نظرية المحاكاة » .

لقد أثبتت هيلينا ايلشتين Helena Eilstein ، عن حق ، أن لفظ « المحاكاة » (أو الترويد أو الانعكاس) فى نظرية الفكر البشرى يمكن تفسيره على أنحاء ثلاثة ^(١) :

فهو أولا اسم لعلاقة العلة والمعلول التى تقوم بين المنبهات الراجعة الى العالم المادى وبين الأفعال النفسية التى تثيرها هذه المنبهات وهذه « محاكاة » بالمعنى التكوينى أو المنشئ (genotic) .

وهو ثانيا يدل على العلاقة بين الأفعال النفسية وبين خصائص المجتمع التى تتحكم فى تلك الأفعال ، وبذلك يحدد المجتمع موقف واتجاه الفرد المعين وهذه « محاكاة » بالمعنى الاجتماعى .

وهناك ثالثا لـ (محاكاة) بالمعنى المعرفى « الاستمولوجى » تدل على علاقة معرفية محددة بين مضمونات أفعال نفسية معينة ونظائرها التى تتخذ شكل عناصر محددة فى العالم المادى .

والواقع أن التمييز بين هذه الأنواع الثلاثة طريف وقيم ، غير أن التصنيف ليس جامعا . فالمعانى التى ميزنا بينها للفظ « المحاكاة » تثبت غموض هذا اللفظ وتعدد جوانبه ، ولكنها ترتبط فيما بينها وتتداخل جزئيا . وعلى الرغم من هذا التحفظ ، فمن الواجب أن نضع فى اعتبارنا أنه :

... عندما نقول أن نظرية « تحاكى » حالة معينة للأشياء بطريقة دقيقة أو غير دقيقة ، فإن كلمة « تحاكى » تعنى ، فى مفهومها المعرفى ، أنها تقرر حقيقة هذه الحالة أو بطلانها . وعندما نقول أن نظرية « تحاكى »

(١) هيلينا ايلشتين : « دراسة فى معانى مفهوم محاكاة الحقيقة » فى مجلة : Mysl

(بالبولندية) ۱۹۰۷ ، العدد ۱ .

اهتمامات طبقة اجتماعية أو آراءها أو اتجاهاتها ، فإن كلمة « تحاكي » تعنى فى مفهومها الاجتماعى ، أن نشأة مثل هذه النظرية وتطورها وانتشارها تتحدد بوجود طبقة لها مثل هذه الاهتمامات والأمانى والاتجاهات أعنى طبقة تستخدم الصفوة المثقفة فيها النظرية دليلا لها فى الصراع الطبقي أو تتخذها أداة للدعاية ، أو كليهما معا ^(١) .

فما هو العنصر المشترك بين كل هذه المعانى للفظ « المحاكاة » ؟

يلاحظ أولا أنها تنطوى ضمنا على قبول وجود واقع « موضوعى » معين ، أعنى واقعا يوجد خارج أى ذهن أو مستقلا عنه ، وهو واقع «موضوعى» معين ، أعنى واقعا يوجد خارج أى ذهن أو مستقلا عنه ، وهو واقع «يحاكيه» ذلك الذهن أو يعكسه ، الخ . فنظرية المحاكاة تنطوى ، فى كل معنى من معانيها ، على قبول لوجهة نظر « واقعية » ، وإن لم تكن هذه وجهة نظر مادية بالضرورة . وقد نجد مثاليا موضوعيا يدافع أيضا من مفهوم « المحاكاة » ، وهذا أمر حدث فعلا فى تاريخ الفكر . غير أن الفكرة لا يمكن تصورها خارج الواقعية ، فإذا كان للذهن أن يحاكي شيئا ، بأى معنى لهذا اللفظ فلا بد أن يوجد هذا الشيء موضوعيا أى مستقلا عن الذهن .

وثانيا ، فإن كلا من المعانى المذكورة من قبل للفظ «المحاكاة» ، يعترف بعلاقة الاعتماد فى المنشأ *genetic dependence* بين التجربة أو مضمونها وبين واقع موضوعى آثارها ، أى أنه يعترف بارتباط على بين تأثير الواقع فى الذهن وبين ما يمر بتجربة الذهن .

وثالثا ، فإن كلا من هذه المعانى يقول بوجود علاقة تناظر (*mapping*) بين مضمون التجربة المعنية والواقع . ويستخدم لفظ « التناظر » هذا بمعنى أوسع من معنى التشابه (*similarity*) أو التطابق (*correspondence*) وهما اللفظان المستخدمان فى التفسيرات الأخرى لفكرة المحاكاة (أنظر المقال نفسه فيما بعد) .

(١) المرجع نفسه ، ص ١٠٢ .

ورابعا ، يرتبط لفظ «المحاكاة» بالتمييز بين التجربة أو مضمونها ، وبين الواقع . لهذا السبب كانت الصورة المحاكية تفهم دائما على أنها شيء مختلف عن الأصل . فهى شئ ذاتى القياس الى الواقع الموضوعى ولهذه الفكرة أهميتها القصوى فى تحليل مقوله «المحاكاة» .

ومن الحقائق المعروفة فى الفلسفة ، أن أى حل معين للمشكلات الفلسفية الأساسية تترتب عليه نتائج ضمنية معينة ، وهذه الحقيقة تسرى على الحالة التى نحن ازاءها الآن . فالأخذ بنظرية المحاكاة ، بأى معنى من المعانى السابقة ، ينطوى ضمنا على موقفين فلسفيين : أحدهما هو الواقعية التى تناقض المثالية الذاتية ، والآخر هو نفى اللادارية ، أى مناقضة الرأى القائل ان العالم لايمكن أن يعرف .

وعلى الرغم من كل الآراء والمسلمات المعرفية المشتركة التى تربط بين معانى نظرية المحاكاة وتفسيراتها ، فهناك مع ذلك فروق بينها . وهذه الفروق تتكشف فى تفسيرنا للفظ التناظر : mapping

وينحصر الخلاف بين مختلف ممثلى نظرية المحاكاة حول مسألة تفسير علامة المحاكاة بأنها تشابه *similarity* أو تطابق *correspondance* فالتشابه يعنى وجود علاقة بين ما يمر بتجربة الذهن وبين الواقع ، تكون فيها بعض صفات الصورة المحاكية ، والشئ الذى تحاكيه ، من نفس النوع إن لم يكونا متماثلين تماما . أما التطابق فيعنى توازيا بين مجالين — مجال الواقع ، ومجال ما يمر بتجربة ذهن معين ، بحيث تكون هناك علاقة واحد لواحد بين هذين العنصرين . فالتركيب فى مجموعه يكون متماثلا ، ولكنهما ليسا متشابهين لأن صفاتهما ليست من نفس النوع ، وليست متماثلة .

وقد أثبت « جديسلاف كاكوفسكى Zdyislaw Kackowski فى بحث له ^(١) ، أهمية هذا الخلاف بالنسبة الى البحث الماركسى فى نظرية

(١) ج . كاكوفسكى « المضمون المرفى للمعطيات الحسية » (بالبولندية) وارسو ،

المعرفة . ومع ذلك فاني أعتقد أن أهميته قد بولغ فيها . فلهذا الخلاف أهميته عندما تطبق نظرية المحاكاة على الصور الحية ، لا عندما تطبق على أفكار مجردة . فعند هذه النقطة تصبح للارتباطات بين نظرية المحاكاة وبين نظرية الحقيقة الكلاسيكية أهميتها . ذلك لأن هذه النظرية الأخيرة بدورها تتعلق «بأفكار» عن الواقع ، لا بانطباعات أو صور حية منزلة بطريقة مصطنعة .

ان الخلاف قد يثور حول مسألة ما اذا كانت الانطباعات الحسية للون الأحمر «مشابهة» أو «مطابقة» لخصائص الواقع الموضوعي التي تثير هذه الانطباعات ولكن الأفكار لا يمكن أن تصنف الا على أنها صحيحة أو باطلة . صحيح أن الفكرة التي تصاغ في عبارة مثل « هذه الشجرة خضراء» أو ماشاكلها يمكن أن تكون موضوعا للخلاف غير أن هذا الحكم لا ينطبق على عبارات مثل « صفة الشرف لها أهمية أساسية في وصف طائفة النبلاء أو «مبدأ الاتحاد يضع تناظرا بين دقة قياس عزم الحركة ودقة تحديد موقع الجزيء» ، أو « أشعة جاما نوع من الموجات الكهرومغناطيسية » فمن حقنا أن نتساءل ، في صدد أمثال هذه العبارات ، ان كانت صحيحة أم باطلة ، أى اذا كانت تحاكي الواقع (أو عكسه) في ذهن البشرى أم لا ، غير أن مشكلة التشابه أو التناظر لا يكون لها معنى في هذا الصدد . فالعبارة القائلة ان مقولة الشرف لها أهمية كبرى في وصف طائفة النبلاء ، هي عبارة صحيحة ، ومن الممكن اثباتها بالبحث ، ومن هنا فان هذه العبارة «تحاكي» في ذهننا حالة موضوعية معينة للأشياء . ذلك لأننا نقول ان الأشياء تكون على نحو معين ، وهي بالفعل على هذا النحو ، وهو أمر يمكن تحقيقه حسب معايير معينة . غير أن الخلاف على مسألة ماذا كانت «المحاكاة» تشابها أو تناظرا ليس الا خلافا لامعنى له ، فليس هذا مانسأل عنه ، ولا يمكن أن يكون لسؤالنا عن هذا الموضوع ، وفي الحالة المعروضة علينا ، أى معنى .

ومع ذلك فحتى العبارات المتعلقة بالصور الحسية ليست بالبساطة

التي تبدو عليها لأول وهلة . وهنا أيضا يكون التحليل البرهاني ضروريا لتفسير نظرية محاكاة الواقع على النحو الصحيح .

فمن الواجب أولا أن نذكر أن الانطباعات الحسية «الخالصة» هي صورة حسية خالصة ، أو أن المعارف الحسية تجريدات تفيد في نواح معينة ، ولكنها تظل مع ذلك تجريدات . فليس في وسعنا ، في عملية المعرفة الفعلية ، أن نفرق بين الادراكات الحسية ، والتفكير التصوري ، أو بين التفكير التصوري (المرتبطة باللغة) وبين الوجه الحسي للمعرفة ذلك لأنها تكون خلال تطور النوع البشرى ، كلا لا ينقسم ، وهو كل يمكن بحثه من وجهات نظر متعددة . فالشخص الذى يخلط بين ماينتج بالتجريد ، وبين الواقع ، يخطئ ، وإذا حاول أن يبنى تركيباته العقلية على نواتج التجريد هذه كان خطؤه مضاعفا .

وقد نجد أن علينا ، خلال التحليل ، أن نتحدث عن الوجه الحسى لعملية المعرفة ونبخته منفصلا ، ولكن ينبغي أن نضع فى اعتبارنا ، ونصن نفعل ذلك ، أننا قمنا - لأغراض البحث - بتقسيم صناعى لكل موحد ومن جهة أخرى فمن الواجب ألا نستخدم تعبير المستوى الحسى للمعرفة ، وهو تعبير شائع الى أبعد حد فى الكتابات الماركسية فى نظرية المعرفة ، إذ أن هذا التعبير يوحى بتعاقب زمنى فى عملية المعرفة ، يبدأ بالادراك الحسى ، وينتقل الى التفكير المجرد ، وينتهى الى التجسربة العملية . ولقد كان لينين هو الذى ارتكب هذا الخطأ بطريقة غير مباشرة وغير مقصودة . ففى خلال قراءاته فى الفلسفة دون ملحوظة (لم يكن يفصد منها أن تنشر) قال فيها ان عملية المعرفة تنتقل من الادراك الحسى الى التجريد الى الفعل العملى . غير أن مرتكبى الخطأ الحقيقين هم اولئك الذين يسيئون استخدام مطبوعات مثل كتاب لينين « تعليقات فلسفية Philosophical Note book » فصحيح أن هذه التعليقات والملاحظات المبدئية التى سجلها ذلك المفكر العظيم تلقى مزيدا من الضوء على طريقته فى العمل وعلى بعض أفكاره ، ولكن الواجب ألا ينظر اليها على أنها نصوص معدة للنشر . بل ان جميع الدلائل تدل ،

بعكس ذلك ، على أن هذه التعليقات قد قصد بها استعماله الخاص ، ونظرا الى طابعها الاعتراضى الموجز ، فانها لم تكن تعنى شيئا بالنسبة الى المؤلف نفسه فى سياق أفكاره الأخرى . لهذا السبب كان من الواجب توخى الحذر الشديد فى اقتباسها وتفسيرها ، ولابد من حذر أشد حتى من ذلك اذا شاء المرء أن يتخذ منها أساسا لنظريته .

واذن فليس لينين هو المسئول عن نظرية « مستويات » المعرفة (وهى نظرية تهمنا فى هذا الصدد لانها) تؤدى الى شكل مبتذل من أشكال نظرية المحاكاة فى المعرفة) ، وانما تقع المسئولية على أكتاف أنصاره الجهلاء الذين الحقوا بنظرية المعرفة الماركسية أضرارا بالغة . فنظرية « مستويات » المعرفة تزعم أن الادراك الحسى « الخالص » أو الانطباعات الحسية ، « الخالصة » المنزلة بعضها عن البعض ، تأتى «أولا» فى عملية المعرفة ، ثم « يتلوها » تفكير مجرد «خالص» وتفكير تصورى خالص ، تضاف اليها التجربة العملية فى النهاية ، غير أن مثل هذا الفهم لعملية المعرفة ينبغى أن يقابل بالرفض من جانب عالم النفس ، الذى يدرس عملية المعرفة دراسة تجريبية ، وكذلك من جانب الباحث الماركسى فى نظرية المعرفة . ذلك لأن ماركس قد ذهب فى « قضايا عن فويرباخ : Theses on Feuerbach » الى أن المادية المعاصرة له محدودة لأنها تتجاهل الدور الذاتى للتجربة العملية فى عملية المعرفة . فليس فى وسع المرء - فى حالة تساوى الأمور الأخرى - أن يذهب الى أن الصفة المميزة لنظرية المعرفة الماركسية هى تأكيدها الدائم المنظم لدور النشاط العملى فى المعرفة (وهو تأكيد صحيح) ويزعم فى الوقت ذاته أن هذا النشاط لا تصبح له أهمية الا فى المرحلة الاخيرة بوصفه معيارا للحقيقة (وهذا بدوره صحيح اذا لم نرجع وظيفة النشاط العملى الى هذا وحده) . وعلى أية حال فلا يوجد ، فى عملية المعرفة البشرية ، ادراك حسى مستقل عن التفكير المجرد ومقولاته . بل ان لدينا الآن من المعلومات التجريبية ، ما يسمح لنا بالقول ان الادراك الحسى لايرتبط بالتفكير اللغوى فحسب ، بل هو يتوقف على اللغة لأن اللغة هى التى توجهه . ولهذا القول أهميته لانه يتيح لنا أن نصوغ هذا الشكل

المتدهور لنظرية المحاكاة في صورة من صور الواقعية الساذجة ولنذكر أن هذه الواقعية الساذجة هي التي أثارت غضب الباحثين من ذوى الأذهان النقدية .

ان الواقعية الساذجة ، متميزة عن الواقعية النقدية ، تؤكد أن الأشياء هي التي ما تبدو عليه ، وأن الكيفيات الحسية كامنة فى الأشياء ذاتها . ولكننا نعلم أن كلا من هاتين الفكرتين غير صحيح . فالأشياء « ليست » على ما تبدو عليه ، بل إن تحليل الأخطاء الشائعة فى الإدراك يكشف عن هذه الحقيقة . وليست مهمة العلم سوى ان يثبت على الدوام اتساع الهوة بين الصورة التى نكوها فى كل يوم عن العالم ، وبين الصورة التى تساعدنا الأدوات العلمية الاضافية على تكوينها عن العالم الأكبر والعالم الأصغر. كذلك فإن الكيفيات الحسية ليست كامنة فى الأشياء ذاتها . فالادراك الحسى يتوقف على الجهاز الإدراكي وهو يتباين تبعاً للاختلاف فى أنواع الجهاز الإدراكي ، وللتغيرات فى خصائص الجهاز الواحد (نتيجة للمعالجة الكيميائية ، أو الاصابات الآلية ، الخ) .

ولقد كانت الواقعية الساذجة وجهة نظر ترجع الى عهد سابق للعلم ، وبعد انتشار العلم وتقدمه . أصبحت مضادة للعلم ، ولكن من سوء الحظ ان وجهة النظر هذه هي نقطة بداية تفسيرات معينة لنظرية محاكاة الواقع . ويحدث ذلك عندما تطبق نظرية المحاكاة بطريقة غير مشروعة على تحليل الإدراك الحسى منظورا اليه على نحو مستغل ومنعزل عن العملية المعرفية فى مجموعها . فعندما تفسر نظرية المحاكاة على نحو من شأنه أن تكون كيفيات الإدراكات الحسية « مشابهة » لكيفيات الأشياء (وبالتالي كامنة فى الأشياء ذاتها) وأن تكون الأشياء على النحو الذى تبدو عليه ، يكون فى ذلك اتجاه الى نشر الواقعية الساذجة ، وتصبح نظريتنا ، فى ظل هذا التفسير الخطأى ، ضحلة وبدائية الى أبعد حد . وعند الماركسيين يكون هذا الخطأ أمراً يدعو الى الدهشة ، اذ أنه يبنى على آراء تتناقض بوضوح مع المسلمات

المعرفة للذهب الماركسي ، : وهي أن المعرفة عملية « أزلية » ، وأن نتائج المعرفة ليست حقائق مطلقة (بمعنى خاص لهذا اللفظ) .

فما الذي أدى الى ظهور هذا الاتجاه الى ابتذال نظرية محاكاة الواقع ، وهو الاتجاه الذي يتناقض تناقضا ظاهرا مع القول بأن المعرفة عملية (Process) ان استخدام ألفاظ مثل « المحاكاة » و « الانعكاس » و « التردد » الخ ، كان من العوامل التي أسهمت في اساءة التفسير على هذا النحو ، مهما كان حرصنا على مراعاة الدقة في هذا الاستخدام .

فلماذا تستخدم إذن اصطلاحات مضللة كهذه ؟ إن ذلك يرجع الى عوامل تاريخية . فقد كان اسم « نظرية المحاكاة » هو الاسم الذي يطلق على ذلك الاتجاه العقلي الذي تحدد خلال « الصراع » مع خصوم معينين . ففي الصراع ضد المثالية الذاتية ، كان لفظ « المحاكاة » يستخدم لتأكيد أن ما هو معطى في الذهن يثيره شيء يوجد مستقلا عن الذهن ، وأن الفكر (وليس الصورة الحسية وحدها) هو نسخة محاكية للواقع الموضوعي . كذلك فإن هذا اللفظ كان يستخدم في الصراع ضد اللا أدرية ، من أجل تأكيد الاعتقاد بأن العالم قابل لأن يعرف . فقد كان المقصود من استخدام لفظ « المحاكاة » هو تأكيد الفعالية المادية لما نقوله عن الواقع ، أي أن الواقع هو ما نقوله عنه ، وليس ما يبدو عليه . ولكن هذا لا يعني أن هناك نوعا من « التشابه المادى (أو الفيزيائى) » بين المعرفة وموضوعها ، فمثل هذا القول لا يكون له معنى بالنسبة الى العبارات المجردة التي تطلق على الواقع (وان كان من الممكن تفسير هذه العبارات بدورها بواسطة نظرية محاكاة الواقع) .

وهكذا فإن التحليل التاريخي يبرر استخدام هذه المصطلحات ، ويتيح لنا تفسير معانى الألفاظ المختلفة بطريقة صحيحة ، وبمعصنا من اساءة استخدام هذا اللفظ .

غير أن الموضوع ينطوى على عوامل أخرى .

ففى استطاعتنا أن نرى بوضوح أن لفظ « المحاكاة » هذا ليس اللفظا مجازيا . ذلك لأن نظرية المحاكاة لا تنطبق على مجال الادراكات البصرية وحدها ، وانما تسرى على كل أنواع المعرفة ، وعلى معرفتنا الكاملة بالعالم ، بل ان لها تفسيراً موسعاً تنطبق فيه على مجال تجاربنا الانفعالية والنزوعية والجمالية ، الخ ، على الرغم من أن مشكلات التفسير تزداد صعوبة فى الحالة الأخيرة . ألا يكون من المحتم عندئذ أن تكون الفاظ مثل « المحاكاة » و « الانعكاس » و « التردد » وهى الألفاظ التى توحى بمرآة وصورة ورسم ، مجرد ألفاظ مجازية ؟ من الواضح أننا اذا قدمنا تفسيراً حرفياً لصيغة مجازية واضحة ، فإن النتائج المستخلصة منها تكون غير مشروعة على الاطلاق .

والواقع أن التشبيه الذى يفرض نفسه علينا ، وهو تشبيه المرآة ، يجعل التفسير المجازى للفظى « الانعكاس » و « التردد » أمراً لا مفر منه ، اذ أن المقصود من نظرية المحاكاة أن تفسر أموراً تتجاوز نطاق الصور البشرية وحدها ، بينما المرآة لا شأن لها بالصور السمعية مثلاً، ناهيك بالأفكار المجردة . غير أن هذا الموضوع يثير صعوبات أخرى ناقشتها فى موضع آخر .^(١) هذه الصعوبات تتعلق بما يسمى بمشكلة المشاهد المحايد ، الذى يقوم بمهمة تقرير وجود تشابه بين الانعكاس فى المرآة وبين الشيء المنعكس ، ومدى هذا التشابه ، وما اذا كانت العلاقة المعرفية مماثلة للانعكاس فى المرآة . غير أن من الممكن التخلص من هذا الاعتراض الممكن ، اذ أن الذهن البشرى ليس مرآة ، ووظيفته لا تقتصر على التفكير « السلبى » ويترتب على ذلك أن حديثنا عن « الانعكاس فى مرآة » انما هو حديث مجازى . فهذه المصطلحات قد فرضت علينا بناء على حاجتنا الى معارضة النزعة الذاتية واللاأدرية، ومحاولتنا ابراز الاختلاف الأساسى بين نظريتنا وبين النظريات المتمثلة فى الاتجاهات التى نعارضها . ولم يكن أحد يقصد ، عند استخدامه لهذا المجاز ، أن يتحمل معه عبء التراث الآلى العقيم الذى ارتبط

(١) ا . شاف . « مشكلات مختارة فى النظرية الماركسية للحقيقة » (بالبولندية) ،

وارسو ، ١٩٥٩ ، ص ٤٧ — ٦٥ .

تاريخيا بهذا المجاز . وهذا لا ينطبق لا على التفسيرات العقلية للمشكلة، وعلى محاولة تفسير نظرية المحاكاة وفقا للمسلمات الفلسفية الماركسية. ولا يغير ذلك من حقيقة كون بعض الماركسيين قد ابتذلوا النظرية اذ فهموا هذا المجاز بطريقة حرفية .

والواقع أن رفض ماركس القاطع للنظرية الآلية ، واشتراطه صراحة ادخال عامل ذاتي في نظرية المعرفة ، وهو العامل المرتبط بالنشاط البشري العملي ، يجعل تفسيرنا هو التفسير الوحيد الذي يعد ماركسيا بحق . ففي بحث ماركس الذي يقتبسه الكثيرون ولكن لا يفهمه الا الاقلون ، وهو قضايا عن فويرباخ ، لا يتحدث ماركس عن أى عامل خارجي ، وانما عن عنصر داخل في تكوين المعرفة البشرية ، وهو عنصر في النظرية يفسر هذه المعرفة .

فقد كتب ماركس ، في نقده لفويرباخ ، يقول :

« ان العيب الأساسي في كل مذهب مادي سابق (وضمنه مذهب فويرباخ) ، أنه لا ينظر الى الأشياء والواقع والعالم المحسوس الا على أنها « موضوعات للملاحظة » لا على أنها موضوعات للنشاط البشري ، أو للنشاط العملي ، أى لا ينظر اليها بطريقة ذاتية » (١) .

وبعد قليل يقول ماركس :

« ان فويرباخ ، الذي لم يكتف بالتفكير المجرد ، يريد ملاحظة عملية ، غير أنه لا يتصور العالم المحسوس على أنه نشاط عملي بشري » (٢) .

وحسبنا أن نحلل نقد ماركس « للمادية التأملية » تحليلا مفصلا ، ولا سيما رأيه القائل بضرورة ادراج « العامل الذاتي » في تصور

(١) كارل ماركس : « قضايا عن فويرباخ » ، في « مختارات في علم الاجتماع والفلسفة الاجتماعية » لكارل ماركس (نقطة : ت . ب . بوتنوروم - روبل) ١٩٦١ ، ص ٨٢ — ٨٣ .

(٢) المرجع نفسه .

الموضوع ، لكى ندرك مدى ابتعاد نظرية المعرفة الماركسية (التى تدرج النشاط العلمى باستمرار فى عملية المعرفة) عن تلك الصورة المبثثة لنظرية المحاكاة ، التى تتجت عن التفسير الحرفى للمجاز. ولهذا السبب احتج لينين على تفسير المحاكاة بأنها « الانعكاس الجامد » ، وأكد أن كل تعميم ، حتى أبسط نوع منه ، ينطوى على قدر ضئيل من الخيال ^(١) .

ومن جهة أخرى ، فعندما نمضى فى تحليل الغرض الماركسى أبعد من ذلك ، يتضح لنا خطأ كل أولئك الذين يرون فى ماركس مفكرا ذاتيا يتصف بنزعة ارادية . فقد كان ماركس ماديا ومن الخطأ والحق أن ينكر المرء ذلك ، على أنه كان ماديا يدرك الطبيعة المعقدة لعملية المعرفة ، ويدرك أن العامل الموضوعى يسهم فيها بدور ايجابى (وهذا من الأسباب التى يمكن من أجلها تصنيف المادية الماركسية بأنها دياكتيكية) .

والواقع أن تفسير نظرية المحاكاة فى المنصب الماركسى يرتبط ارتباطا وثيقا بتفسير مفهوم « الفرد البشرى » ذلك لأن « انسانا معنا » هو الذى يفهم الواقع الموضوعى ويعكسه ويردده ، مادامت المعرفة ، على الرغم من كل ما يتحكم فيها من عوامل اجتماعية ، هى دائما فعل فردى . فنقطة البداية المنطقية (لا المنشئية genetic أو الزمنية) فى نظرية المعرفة وفى فلسفة الانسان معا ، هى الفهم الصحيح للفرد البشرى . ومن هنا لم يكن من المستغرب ان نجد هاتين المشكلتين - مشكلة العامل الذاتى فى المعرفة ، ومشكلة تصور الفرد البشرى - متلازمتين ومرتبطتين ارتباطا وثيقا فى بحث ماركس « قضايا عن فيويرباخ » فى هذا البحث نجد تفسيرات عظيمة القيمة لدور النشاط العلمى والعامل الذاتى فى عملية المعرفة ، كما نجد أيضا ملاحظات هامة عن تركيب مفهوم الفرد البشرى . وفى اعتقادى أن هذه الملاحظات ،

(١) ب . ١ . لينين : « تعليقات فلسفية » مقتبس من نسخة بولندية ، وارسو ،

١٩٥٦ ، ص ٣١٥

التي يقلل الكثيرون من شأنها ذات أهمية أساسية في تكوين المادية التاريخية .

ان الفرد البشرى كائن عضوى بيولوجى ، وهو كائن «منفصل» وهو أيضا كائن مفكر يسلك لأن لديه القدرة على التفكير . ومن هنا كان الفرد دائما تناجا اجتماعيا ، ولا يمكن أن يفهم فهما صحيحا بمعزل عن المجتمع ، وفى اعتقادى أن صيغة ماركس القائلة ان الفرد البشرى هو مجموع علاقاته الاجتماعية ، هى كشف من أروع كشوفه . وقد أتاحت هذه الصيغة وضع نظرية المادية التاريخية بطريقة متسقة ، ومعارضة النزعة الارادية الذاتية ، والنزعة الشخصية الدينية ، والنزعة الاجتماعية المبتذلة فى تحليل موقف الفرد البشرى ونشاطه العملى . وسوف يتضح لنا أن لهذه المسألة بدورها أهميتها القصوى فى نظرية المعرفة .

وقد بدأ ماركس ، فى تقديمه لفكرة الاغتراب الدينى عن فويرباخ ، بهاجمة مفهوم الفرد البشرى عند فويرباخ ، فقال :-

« ان فويرباخ يرجع ماهية الدين الى ماهية « الانسان » . غير أن ماهية الانسان ليست تجريدا كامنا فى كل فرد بعينه ، بل ان الطبيعة الحقيقية للانسان هى مجموع العلاقات الاجتماعية » .

ويقول ماركس ان اتخاذ هذا الموقف قد أرغم فويرباخ على « افتراض فرد بشرى مجرد ، منعزل » ، مما يؤدي به الى تصور طبيعة الانسان من خلال « جنس » فحصب ، بوصفها صفة باطنة جامدة شاملة توحد بين الافراد الكثرين بطريقة طبيعية (بيولوجية) خالصة . » .

ومن ذلك ينتهى الى النتيجة الآتية :

« ومن ثم فان فويرباخ لا يدرك ان « الشعور الدينى » هو ذاته نتاج اجتماعى » وأن الفرد المجرد الذى يحلله ينتمى الى شكل خاص من أشكال المجتمع » .

والواقع أن الجمع بين الأمرين معا : ادراج العامل الذاتى فى مفهوم الموضوع ، وتصور الفرد بشرى على أنه تتاج اجتماعى ، ومجموع للعلاقات الاجتماعية ، هو الذى يضع أساس التفسير الصحيح لنظرية المعرفة الماركسية ، والتفسير الماركسى لنظرية المحاكاة فى المعرفة . فاذا توافر لدينا هذا الأساس ، أمكننا أن نعود الى المشكلات الخاصة لنظرية المحاكاة ونختبرها من وجهة نظر دور اللغة فى المعرفة .

لقد تحدث ماركس عن التفسير الذاتى للواقع . ونحن نقول ، بلغة نظرية المعرفة ، ان المعرفة موضوعية فى طبيعتها (وهذا يعنى أن المعرفة تحاكى واقعا موضوعيا أو تعكسه) ، ولكن هناك أيضا عنصرا ذاتيا فى المعرفة . فالمعرفة محاكاة ، ولكنها محاكاة ذات صبغة ذاتية ولكن من سوء الحظ أننا عندما نخوض المشكلة بهذه الطريقة العامة ، فأننا نجعل منها مجرد الفاظ مكررة فحسب . فلا يكفيننا أن نقول ان عملية المعرفة موضوعية من وجهة نظر ، وذاتية من وجهة نظر أخرى ، بل ان من واجبنا أن نوضح ما هو هذا العنصر الذاتى ، وهنا تنشأ الصعوبة.

اننا نؤكد عادة أن صورة الواقع ينبغى أن تكون مرتبطة بالجهاز الادراكى ، وان طابع الصورة يتوقف على تركيب هذا الجهاز . وهذا صحيح قطعاً ، وهو أمر جدير بأن يؤكد ، وان تكن قيمته سطحية الى حد ما .

ولا تبدأ المشكلة فى التعقد الا عندما نضع فى اعتبارنا — كما فعل ماركس — أن الانسان ، سواء فى تطوره النوعى والفردى ، يتعرف على العالم من خلال فعله ، ولما كانت المعرفة تغير الواقع ، فانها ليست محاكاة سلبية ، « شبيهة بالمرآة » ، وانما موقف ايجابى من الواقع الموضوعى . فالمعرفة تنطوى على النشاط البشرى العلى فى كل صورها ، وهى بمعنى معين « اسقاط » من الانسان . ومعنى ذلك أن موقف الانسان من الواقع الموضوعى — ابتداء من التعبير عن هذا الواقع فى الادراك الحسى حتى تصور التعاقبات المنتظمة فى تطورها — لا يتوقف فقط على كنه الواقع ذاته ، وانما يتوقف على كنه الانسان

العارف . ذلك لأن ما يدركه الانسان ويعرفه ، وكذلك طريقة ادراكه ، يتوقفان على نوع التجربة المتوافرة لديه (والمترابطة خلال تطور النوع والفرد . ولهذا السبب ذاته كان من الممكن أن يدرك الأشخاص المختلفون نفس الواقع الواحد بطريقة مختلفة ، وهم يدركونه كذلك بالفعل . وهذا بالطبع هو المجرى الذى يتغلغل فيه التيار الرئيسى للعامل الذاتى ، أى العامل الذى يصبغ المعرفة بالخصائص الفردية للذات : لعارف ، فى عملية المعرفة ذاتها .

والآن ، بعد أن أدخلنا عنصرا ذاتيا فى عملية المعرفة ، عن طريق (ادراج النشاط العلمى فيها ، ينبغى علينا أن نطاول وضع صيغة لتلك المقولة العامة المسماة « بالعامل الذاتى » . وسوف نبث ، لهذا الغرض ، تأثير اللغة فى المعرفة أو بعبارة أخرى ، تأثيرها فى محاكاة الواقع فى الذهن البشرى .

لقد أوضحنا ، عند حديثنا عن تأثير النشاط العلمى البشرى فى المعرفة ، أننا نقصد النشاط العلمى المتراكم خلال تطور الانسان من حيث هو نوع وفرد . فليست تحويرات الواقع التى يقوم بها كائن بشرى معين هى التى تصبح جزءا من تجربته الفردية ، وإنما تنطوى هذه التجربة على نواتج كل نشاط « اجتماعى » علمى ، وهى النواتج التى تنقل الى أفراد المجتمع على أنحاء شتى . وأهم هذه النواتج هو اللغة ، التى تقوم عن طريق التعليم بنقل تجربة المجتمع بطريقة فعالة الى أفرادها ، فى الحاضر والمستقبل . وهكذا نعود الى مشكلة اللغة بوصفها نتاجا للنشاط الاجتماعى العلمى .

ان الانسان ، كما قلنا من قبل ، يفكر دائما بلغة ما ، وبهذا المعنى يكون تفكيره لغويا على الدوام . وتتألف لغته من علامات ومعان : فهى تفكير لغوى . وعلى الرغم من أن التفكير (بمعنى حل المشكلات ، ينطوى على عنصر التوجه « قبل اللفظى » فى العالم (أى الادراك الحسى وما يترتب عليه من آليات الارتباط العينية) ، فإن تلك العناصر تصبح ، فى مرحلة التفكير اللغوى ، فى مركز ثانوى تماما (والدليل

على ذلك تأثير الكلمات في الادراك الحسى) . فطريقة تفكير الانسان تتوقف أساسا على تجربة المجتمع التى تطورت مع النوع البشرى ، والتى نقلها اليه المجتمع فى عملية التنشئة اللغوية . ويمكن القول أن « فون هببولت » كان على حق ، من وجهة النظر هذه ، عندما قال ان الانسان يفكر وهو يتكلم . وفى استطاعتنا أن نقول ، بعد تحويل بسيط لهذه الصيغة ، ان الفرد ينظر الى العالم ويفهمه تصوريا من خلال « نظارات اجتماعية » .

غير أن هذا ليس الا وجها واحدا لدور اللغة فى عملية محاكاة الذهن البشرى للواقع . فمن الواجب أن ندرك أن اللغة ، التى تؤثر فى طريقة ، محاكاة الذهن البشرى ، للواقع ، هى بدورها « نتاج » للمحاكاة ، أى نتاج للنشاط العملى الاجتماعى بأوسع معانيه . وهكذا تتضح صحة الجزء الثانى من كلمة فون هببولت ، وهو أن الانسان لا يفكر وهو يتكلم فحسب ، بل يتكلم وهو يفكر أيضا . والحق أن الصورة التى تكونها عن المشكلة وعن الديالكتيك الكامن فى علاقاتها الباطنة ، لا تكتمل الا عندما ندرك أهمية هذا الجزء الثانى من كلمة هببولت هذه .

اننا عندما نتحدث عن تأثير اللغة فى محاكاة الذهن البشرى للواقع ، انما نعامل اللغة على أنها نظام « تام جاهز » من العلامات . غير أن هذا النظام ، مع كل ماله من أهمية فى معرفتنا ، هو ذاته « نتاج » ذو طبيعة اجتماعية واضحة . ففى حالات كثيرة نلاحظ ، ونحن نسعى الى تأكيد تأثير اللغة فى المعرفة وجود عدد أكبر مما ينبغى من تلك الألفاظ الذى تدل فى اللغات المختلفة ، على أوجه للواقع لها أهمية خاصة بالنسبة الى المتحدثين (ففى حالة الاسكيمو مثلا ، نجد عددا كبيرا من الألفاظ التى تدل على الأنواع والحالات المختلفة للجليد ، وفى حالة سكان الصحراء ، نجد ألفاظا كثيرة تعبر عن مختلف درجات اللونين البنى والأصفر ، وفى حالة سكان المناطق القريبة من البحر ، نجد عددا كبيرا من الألفاظ التى تعبر عن مختلف أنواع الأسماك ، وفى حالة الشعوب التى تعيش فى مناطق الاستبس ، توجد ألفاظ كثيرة تدل على الأنواع المختلفة من النباتات ،

(الخ) . غير أن هذا المثل هو دليل رائع على رأى القائل ان اللغة تتشكل وفقا لنشاط الانسان العملى الاجتماعى « فالسبب لذى يجعل لدى الاسكيمو ألفاظا كثيرة تعبر عن الجليد ، ولدى سكان الصحراء ألفاظا كثيرة تعبر عن مختلف درجات اللون الاصفر ، والذى لم يجعل لدى كل من مجموعتى السكان ألفاظا المجموعة الأخرى ، هو سبب واضح . ذلك لأن الناس يتحدثون على النحو الذى تدفعهم اليه الحياة والنشاط العملى . وهذا لا ينطبق على أسماء الأشياء وحدها ، بل ينطبق أيضا على أسماء الأفعال ، وربما على التفسير اللغوى للعلاقات المكانية والزمانية بدورها . وهناك فروض معينة (منها فرض ماركس مثلا) تذهب الى أن من الممكن اثبات تأثير النشاط الاجتماعى العملى فى التكوينات اللغوية الكاملة ، وفى تطورها ونظمها وأشكال نموها .

وهناك مسألة لا يمكن أن يتطرق اليها أى شك : فالنظام الجاهز للغة يتحكم فى نظرتنا الى العالم على نحو ما . فاذا كان لدينا أكثر من لفظ واحد للتعبير عن الجليد ، فان ذلك يكون راجعا الى وجود أنواع مختلفة من الجليد « لم ننتجها » نحن بطريقة اعتباطية . فهى توجد فى الطبيعة بطريقة « موضوعية » (وان كان من الجائز ألا نكون قد انتبهنا اليها ، عندما ركزنا اهتمامنا على الخواص المشتركة بين جميع أنواع الجليد ، كونه ، وبرودته ، الخ) . فوجود هذه الألفاظ ضمن الحصيلة اللغوية لمجتمع بشرى معين ليس على الإطلاق أمرا اصطلاحيا تعارف عليه الناس فحسب ، بل ان الحياة ذاتها قد اقتضته . ذلك لأن التمييز بين مختلف أنواع الجليد كان مسألة حياة وموت بالنسبة الى أفراد هذا المجتمع . واذن فالنشاط العملى ذاته يسهم فى فى تطور اللغة الخاصة ، والتجربة الاجتماعية التى تثبت فى اللغة تسيطر على اذهان أفراد المجتمع البشرى المعين . فأهل الاسكيمو يرون « ثلاثين نوعا من الثلج ، لا الثلج » (بوجه عام) وليس ذلك راجعا الى أنهم يريدون أن يفعلوا ذلك ، أو لانهم قد اتفقوا فيما بينهم على ذلك ، وانما هو يرجع الى أنهم لا يستطيعون ادراك الواقع على أى نحو آخر .

ونستطيع أن نجد مثلاً رائعا لهذا الرأي في التحليل الذي قدمه
باول تسنسلى (في كتابه الطريف « السطح والقمة Grund und Grat »)
لاختلاف أوصاف المناظر الجبلية فى اللغة الألمانية الأدبية وفى اللهجة
السويسرية .

ان تطور النوع (أى خبرة الأجيال الماضية) يؤثر تأثيرا قويا فى
تطور الفرد (أى خبرته الخاصة) والشئ الذى يميزه التفكير اللغوى
تميزا فعليا له وجود موضوعى ، غير أن صورة العالم يمكن أن تعمل
حسابا لشئ معين على انحاء متباينة ، أو لا تعمل له حسابا على الاطلاق .
وبهذا المعنى المخفف « تخلق » اللغة بالفعل «صورة» للواقع .

هذه المشكلات تثير مسألة يوحى بها فرض « ساير وورف Sapir-whorf
فاذا سلمنا بالفوارق فى أعمال المجتمعات المختلفة » ألا يكون من
الممكن وجود بعض النظم اللغوية التى لا توجد بينها عناصر مشتركة ؟
ألن يكون من المستحيل ترجمة كل منها الى الأخرى ؟ ان الاجابة عن
هذا السؤال فى ضوء المعلومات السابقة ، ينبغى أن تكون بالسلب .
ذلك لأن المجتمعات البشرية ، على الرغم من كل اختلافاتها من حيث
البيئة والمناخ ومستوى التطور الحضارى ، الخ ، ترتبط فيما بينها
بتاريخ بيولوجى مشترك . فنشاطها العملى يحدث فى واقع موضوعى
متشابه ، حتى لو لم يكن متماثلا . ولهذا السبب كانت اللغة تسجل
أوجه الاختلاف وأوجه الشبه (ومن هنا فان البحث الذى بدأ منذ
عهد قريب عن « الشوامل اللغوية : Linguistic universale سوف
يثبت نجاحه على الأرجح) . واذن فالنظم اللغوية المختلفة ليست مقفلة ،
وبالتالى فمن الممكن ترجمتها من الواحدة الى الأخرى . وبطبيعة الحال
فان هناك مشكلة جديرة باهتمام الفلاسفة ، هى ما اذا كان من الممكن ،
بالنسبة الى كائنات مفكرة ذات تاريخ بيولوجى « مختلف الاختلاف »
(لو وجدت أمثال هذه الكائنات فى كواكب أخرى) ان تنتج لغات
يستحيل ترجمة الواحدة منها الى الأخرى ، على الرغم من كونها
تعكس الواقع (كالتفكير من خلال انعكاس للواقع على أساس كهربائى

مغناطيسى ، أو على أساس الأشعة السينية) • ويرى المتفائلون ، الذين يضعون فى الوقت الحالى لغات للاتصال بالكائنات العاقلة التى تعيش فى كواكب أخرى ، ان كل الكائنات العاقلة تفهم العلاقات بين الأعداد . وتلك المشكلة الشيقة ، التى ستسهم بعنصر جديد فى تحليلنا للغة ، لا يمكن أن تحل بطريقة تجريبية الا بعد أن يكون الانسان قد أقام اتصالات فعلية مع كائنات عاقلة من كواكب أخرى •

وهكذا أتاح لنا تحليلنا أن نكون الصورة الصحيحة لنظرية محاكاة الواقع . وتتميز هذه الصورة بأنها تقول بدوام التأثير المتبادل بين الوجه الذاتى والوجه الموضوعى للمعرفة البشرية • ذلك لأن المعرفة البشرية هى دائما معرفة لشيء يدخل فى علاقة علة ومعلول مع الذهن العارف . وبهذا المعنى تكون المعرفة نسخة محاكية (أو انعكاسا أو ترديدا) للواقع الموضوعى . غير أن هذه تكون على الدوام نسخة محاكية ذاتية . وهى تتم فى فرد معين تتحكم خصائصه فى تحديد طابع المحاكاة ، وطبيعة الجهاز الادراكى (أى المعرفة المتراكمة ، الخ) . وتعطى فى نظام من التفكير اللغوى تستمد خصائصه من التجربة الاجتماعية ، وتتحكم جزئيا فى تحديد طابع المحاكاة . وهكذا فان الصورة المحاكاة ، شأنها شأن الحقيقة التى نبلغها فى عملية المعرفة ، ذات طبيعة موضوعية وذاتية معا • والواقع ان الادراك الكامل لهذه الحقيقة هو السبيل الوحيد الى فهم الفكرة لسائدة فى نظرية المعرفة الماركسية والقائلة ان المعرفة والحقيقة عمليتان . وعلى ذلك فمن الممكن ، ومن الواجب أن نحاول فهم دور العامل الذاتى فى عملية محاكاة الواقع فى الذهن البشرى اذ أن هذا سيتيح لنا اعادة صياغة مشكلات علم الاجتماع المعرفى وتغيير نظرتنا الى مشكلة الدور الايجابى للغة فى المعرفة البشرية .

ولنعد ، فى الختام ، الى المشكلات التى أثارها هذه الأفكار المبدئية التى تضمنها هذا البحث . فهل « تخلق » اللغة صورة للواقع؟ وهل السؤال عما اذا كانت اللغة تخلق صورة للواقع « أو » تحاكي

الواقع الموضوعي ، هو سؤال ينطوى على طرفين لا يمكن الجمع بينهما؟
الحق أن اللغة لا تخلق (بالمعنى الحرفي للكلمة) صورة للواقع، وليست
نسخة محاكية لهذا الواقع بأن معنى حرفي للفظ « النسخة المحاكية »
وانما هي نسخة تنطوى دائما على عنصر ذاتي ، و « تخلق » بهذا
المعنى المخفف ، صورة للواقع . فالنسخة المحاكية للواقع الموضوعي
« والخلق » الذاتي لصورته في عملية المعرفة ، لا يستبعد كل منهما
الأخر ، وانما هما يتكاملان بحيث يكونان كلا واحدا .

دفاع عن الاستشراق

ترجمة : الدكتور عبد الرحمن بدوى

حتى عهد قريب ، كانت دراسة شعوب الشرق وحضاراته لا تحتاج الى دفاع يبررها ، لأنها كانت تعد فرما من أوفر فروع العلم حظا من السلام والبراءة . لقد كان المستشرق — ولا يزال فى بعض القطاعات الأقل اطلاعا على رأى العام الأوروبى — باحثا اختار ميدانا لنشاطه أحد الميادين البعيدة للدراسة البعيدة فى المكان ، والزمان ، أو فى كليهما معا ، الحافلة بالصعوبات والحواجز : من لغات وكتابات غير مفهومة وأديان ، وفلسفات ، وآداب ما أشد اختلافها عن الخط الرئيسى للتقاليد الكلاسيكية الغربية . وتلك كانت الصورة التى يصورها للاستشراق أولئك الذين ظنوا ، مثل بوفار وبكوشيه (فى رواية فلوير بهذا العنوان) — انهم يستطيعون العلم بكل شيء ، وذلك فى القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين .

والواقع أننا لو ارتفعنا فوق هذا الكم ذى المستوى الوضعي ، الى اعتبارات أوفر حظا من العناية بالتاريخ ، لتبين لنا أن الاهتمام بالحضارات الشرقية يؤلف فى ذاته ، فصلا لامعا من فصول الثقافة والحضارات الأوروبية فى العصر الحديث ، أبرزته فى بعض التفاصيل

ان لم يكن فى مجموعه ، أعمال هى فى وقت واحد تاريخ للأفكار وموازنة للنتائج المتحصلة (١) .

لقد كان الاستشراق فى البداية وجها من أوجه عصر التنوير الرومانتيكية ، ثم من أوجه الوضعية والمادية التاريخية الأوربية . ومحاولة رسم تاريخ كامل معناها أن نحاول استعراض كل تطور الثقافة الغربية ، فى ذلك الميدان الذى فيه انبثقت عن نفسها ووارء ذاتها عارضة فى هذا العمل (وينبغى أن يظهر هذا بسيطا ، بغير مساجلة ولا فضيحة) نظرتها فى الحضارة والتاريخ والسياسة والدين والمجتمع والشعر والاستشراق ، الى جانب هذا التطور الباطن ، المرتبط بتطور الفكر التاريخى والفلسفى والدينى للغرب ، كان له تطوره الخارجى ، الذى كان نتيجة لنموه الخاص ، وتفاضله وتمصقه . لقد نظر اليه أولا على أنه علم واحد ، لكنه ما لبث أن تفرع الى فروع عديدة ازداد كل يوم استقلالها ، فى تناظر مع مختلف حضارات الشرق فى افريقية وآسيا فالدراسات الصينية والهندية ، والايرائية والتركية ، والسامية والاسلامية ، والمصريات ، ودراسة افريقية ، ومآثر التجمعات المناسبة أو الملائمة مع تقسيمات محدودة بوضوح ، من : لغات ، تاريخيات ودراسات للأجناس والحضارات ، — كل هذه قد حلت محل اسم الجنس العام : الاستشراق ، هذا الاسم الذى صار القاسم المشترك الغامض والرحم المشترك .

وشينا فشيئا فصل التخصص بين هذه القطاعات وزاد فى تفرقها ، ربما الى حد لا يتناسب مع النظرة التاريخية السليمة . ولهذا فان

(١) ينبغى أن نشير على الأقل إلى كتاب اشفاب : « النهضة العربية » باريس سنة ١٩٥٠ . كذلك أشير إلى دراسات عديدة أخرى وذلك فى مآل بعنوان : « الاستشراق فى أزمة » ظهر فى المبد رقم ٤٤ من مجلة « ديوجين » واستاق على اتفاق مع مؤلف هذه المقالة فى الجزء الأكبر من دعواه ، كما سيتبين للقارى . بيد أننا لا نتصد إلى إنكار ما فيه من معلومات غزيرة ، وحاسة صادقة وملاحظات دقيقة . ونستطيع لأنفسنا أن نميل إلى مقالنا عن « الفرق والغرب ومعرفة الواحد بالآخر » ، فيها عرض تاريخى شامل ، وقد ظهرت فى « المجتمع الدولى » مجلد ١٧ (سنة ١٩٦٢) المبد رقم ٣٣ .

الجمعيات والهيئات العلمية القديمة التي تسمى « استشرقية » (مثل « الجمعية الشرقية الألمانية » ، و « الجمعية الآسيوية الملكية الانجليزية » ، والجمعية الآسيوية الفرنسية ، مع المجلات الخاصة لكل منها) قد أقرت الى جوارها بمراكز دراسات أحدث وأكثر تخصصا وبمجلات متعلقة بهذه الأبحاث الجزئية . وهكذا فإن « مؤتمرات المستشرقين » التقليدية — وهي تجمع كل ثلاث سنوات حشدا متنوعا من المهتمين بالدراسات الشرقية — تميل الى الاقرار الى جوارها باجتماعات ومؤتمرات متخصصة فى دراسة العالم العربى ، والاسلامى، والهندي والصينى ، وغيرها وفقا لمختلف ميادين البحث .

ومن وجهة النظر هذه صار الاسم الجنى العام « استشرق » — مقضيا عليه بالزوال .



لكن الشيء الذى كانت « المعرفة » تميل الى تمييزه ، بل والى حله تقريبا ، نجد أن « الجدل » يجمعه من جديد فى أيامنا هذه ، وهو أمر ينطوى على مفارقة . فالاستشرق الذى كان بسبيل الضياع أو بالأحرى الانقسام الى عدد من العلوم الجزئية الكثيرة التفاريع — وهذا من وجهة نظر علمية محض قد توحد اليوم من جديد وارتدى شخصية ايديولوجية واجتماعية وسياسية محدودة المعالم ، وإن كانت فى نظرنا غير مقبولة . وبهذه المثابة وضع فى قفص الاتهام ، فى قضية تتعلق بأصوله ومقاصده ومناهجه ونتائجه (١) .

والمدعى فى هذه القضية هو — كما هو واضح — الشرق نفسه

(١) والقضية تمتد الى اسم الاستشرق نفسه بحيث لم يعد الشرق يقبله لأنه يرى فيه استعمارا بانتمى . على أن كلمة « شرق » و « استشرق » تميلان الى الزوال من الاصطلاحات العلمية والمجلات السوفيتية ، وهى حساسة جداً لهذه الأحوال النفسية : فمثلا المعهد الشرقى (انستيتوت فوستوكوفرينا) فى أكاديمية العلوم السوفيتية قد تدر اسمها الى Institut Narodov (المعهد الشعبى لآسيا) وقد صار الشعار هو « تجريد دراسة آسيا من الاستشرق » .

اليوم ، وقد صار ذاتا بعد أن كان موضوعا قابلا للتأريخ والدراسة ، ويسعى فى قلق الى البحث عن روحه الخاصة فى المرأة التى يقدمها له البحث الاستشراقى الأوروبى بدون أن يتعرفها فى الماضى ولا فى الحاضر . وهو لا يريد أن يقر ، فى هذا العلم الأوروبى الغربى الذى عنى به منذ ثلاثة قرون ، بدقة نظراته ، ولا أمانة مقاصده ، وعنده ميل سريع الى أن يجعل من الاستشراق كبش الفداء لمشاكله الخاصة وما يساوره من قلق وعدم يقين .

وأقدم هذه الاتهامات وأكثرها انتشارا فى صحيفة الاتهام هذه ضد الاستشراق هى القول بأنه كان أداة أو على الأقل مساعدا وحليفا للنفوذ الاستعمارى الأوروبى والاستغلال .

وتبعا لهذه النظرة كان المستشرق أحيانا رائدا ، وأحيانا شريكا ، ومستشارا فنيا للتاجر والسياسى والمستغل الغربى ، والمشارك فى المسئولية ، ان لم يكن السبب الأول فى البلاء الذى أصاب الشعوب الشرقية من جراء السيطرة الأوربية . ودون أن نود ، ولا حتى الى أقل درجة ، أن نثير من جديد هاهنا المشكلة التاريخية لطبيعة الاستعمار والدور الذى قام به ، نريد فقط أن نلاحظ أن هذا اللوم الموجه الى الاستشراق بوصفه مشاركا للاستعمار فى بلاياه المندب بها ان لم يكن بغير مبرر تماما ، فانه بولغ فيه وعمم وسمم على نحو غير عادل . أما أن الكشف العلمى عن الحضارات الشرقية فى الماضى (هناك - ولننقل هذا غابرين - حيث تتجلى أعلى قيمها التى أسهمت فى تاريخ الإنسانية) قد ساعد أحيانا أوروبا فى تفوذهها الاقتصادى والسياسى فى الشرق الحديث من أجل استعباده واستغلاله ، فهذه حقيقة تقتضى الأمانة عدم انكارها ، لكن من العدل والأمانة أيضا ألا نعمم من حالات وأحداث جزئية لتكون اتهاما يتناول الدراسات الشرقية فى مجموعها ويقوم على سوء فهم والتباس .. اذ من الزيف والالتباس أن تؤكد ان الباعث الأساسى والوحيد للاهتمام التاريخى واللغوى والأدبى والدينى الذى تبديه أوروبا نحو أصالة العالم الشرقى كان مرتبطا بخططها السياسية والاقتصادية فى الاستعمار .

واذا وجد ، بل قد وجد فعلا ، مستشرقون كانوا فى نفس الوقت عملاء وأدوات لهذا الاستعمار (من قناصل ، وسفراء ، وتجار ، ومبشرين ، وعسكريين ، وفنيين ، ويجب أن تدرس قضية كل واحد منهم على حدة كقضية فردية) ، فان عددا كبيرا من المختصين فى الدراسات الشرقية عرفوا جيدا كيف يميزون بين اهتماماتهم العلمية وبين الأهداف السياسية لبلادهم ، أينما وجدوا ، بل أحيانا عارضوا هذه الأهداف . والشرقيون الذين ينقدون الاستشراق أحرار ، ان شاءوا ، فى أن يخضوا بالتقدير والامتنان الاستشراق السوفيتي الذى يرفع رسميا علم الكفاح ضد الاستعمار ، لكن لا يحق لهم أن يعدوا عميلا للاستعمار كل مستشرق ليس من الاتحاد السوفيتي ، وأن ينسوا ، مثلا ، أسماء ادورد براون الذى قضى حياته فى النضال من أجل استقلال فارس وحررتها ، ولوى ماسينيون الذى ضربه الفاشستيون والشرطة ، لأنه دعا الى الوفاء بالعهد الذى قطع للعالم العربى ، وليونى كايثانى الذى كان هدفا للتهكم فى ايطاليا حتى لقب بـ « التركي » لأنه عارض غزو ليبيا . أضف اليهم عددا كبيرا من العلماء الأعلام : من تيودور فيلدكه الى اجنتس جولد تسيهر ويوليوس فلهسوزن ، ومن سيلقستر دى ساسى الى سلفان ليثي ، ومن أولدنبرج الى يشيل ، ومن أمارى الى دوزى ، ومن بليوت وإيكوك الى بارتولد ، وهؤلاء جميعا تنصيبهم دهشة بالغة وهم فى مساكن الأبرار اذا رأوا أن حماسهم العلمية الخالصة التى شاعت فى حياتهم وأعمالهم قد فسرت وردت الى مستوى الخدمات الوضيعة المبذولة للاستعمار الناشئ أو الظافر .

ان الاستعمار قد عفى عليه اليوم ، بعد أن كانت له أعماله ومساوئه . وربما لم يكن شرا كله ، أى أصدقاء الشرق ، بعد أو بغير استئذانكم ، لكنه على كل حال قد مات وورى التراب كما كان يستحق أن يموت ، دون أن ينال هذا من عمل كبار العلماء الأوربيين الذين رأوا فى عملهم اسهاما نزيها متحمسا للبحث عن الحقيقة . وليس معاوته على تحقيق مصالح السياسيين والمتاجرين . وهذه الملاحظة واضحة بنفسها ، اذا

تذكرنا (كما تفعل قائمة الاتهام ضد المستشرقين ، مع الاحتفاظ بحق استخدام هذه النقطة لاتهام لاحق) أن قسما كبيرا أو بالأحرى القسم الأكبر من عمل الاستشراق الأوربي في دراسة الحضارات والشعوب الشرقية كان يهدف الى ايضاح وقائع الماضي : ذلك الماضي لحضارات زالت اليوم ، ولأخرى لا تزال باقية ، على الأقل على هيئة طبقسوس خارجية ، لكن بأسبابها الأصلية والحيوية توجد كلها أو جلها في الماضي البعيد ، وراء كل جدال حديث . وسوء الظن والعداوة التي توجد في بعض الأوساط الشرقية ضد بعض الباحثين الغربيين في الشرق القديم يمكن أن تقارن بمشاعر الكراهية ، - ان وجدت - التي يحملها اليونانيون والايطاليون المحدثون نحو كبار الباحثين والمستعبدين للحضارة الكلاسيكية اليونانية والرومانية .



ولكن الاتهام الموجه من الشرق الحديث يتابع اتهامه فيقول انه حتى لو أقرنا بأن لكم فضلا في دراسة ماضينا ، فان حاضرا من الآن فصاعدا يفتح أزمة عليكم ، وعلى علمكم ومنهجه الرجعي العتيق . وهذا الشرق الحي ينهض اليوم أمامكم بمشاكله وحاجاته ، ورغبته غير المشبعة بعد في التمتع بخيرات هذا العالم . فما هو اهتمامكم به ؟ ، وأى وسيلة ستستخدمونها للحكم عليه ومعاوته ، الآن وقد تحطم استبدادكم الكريه واستعماركم ؟ أنى لكم أن تدعوا الكتابة عن تاريخنا ، وتحليل عواطفنا وأمانينا ، بواسطة تصورك العتيق المركز على الغرب والذي ينظر الى أوروبا ، أوروبا المضحكة اليوم ، على أنها محور التاريخ العالمى ومركزه ؟

وينبغى أن نسلم بأن هذه الأقوال الانفعالية تعكس اخلاصا يمكننا ويجب علينا الاعتراف به ، لكننا نعتقد أن من الضروري أن نجيب على ذلك بأن ننسى الانفعالات والعواطف ، وأن تفكر بهدوء . وقبل كل شيء لاشك فى حق الشعوب الحديثة فى الشرق - فى أن تستشعر موضوعا جديدا للتاريخ ، وأن تطالب ، كموضوع لهذه الدراسة ، بالنسبة الى الحاضر الجديد ، بكرامة كان التصور (الكلاسيكى)

للاستشراق يميل الى اهمالها . أما اليوم ، فان عدم التناسب الذى وجد بين الماضى والحاضر ، من حيث أنه مادة للبحث ، قد عوض تعويضا واسعا بفضل أحسن وأصدق العلماء والمحققين الشرقيين ، والعلماء الأوروبيين ، ومن بينهم عدد من الناشئين فى الاستشراق الروسى ان لم يكونوا كبيرى العدد فان لهم قيمة من حيث الكيف . بل نحن مطالبون بأن ننظر الى تاريخ الشعوب والحضارات الشرقية من وجهة نظريست مركزة على الغرب ، وهو أمر له كل ما يبرره اذا أردنا بهذا أن ننسذ حكما يجعلنا ننظر الى التاريخ الشرقى بحسب تاريخ الغرب فقط ، أعنى كمدخل وطباق وخاتمة للتاريخ الكبير ، التاريخ بالمعنى الأحق ، وهو ذلك الذى جرى - وفقا لذلك الحكم - فى اوربا . لكن اذا كان سوء الظن هذا نحو الاستشراق المركز على الغرب سيؤدى إلى أن ينازع الغرب الحق فى أن يطبق فيما يتعلق بالشرق ، تصوراته الخاصة التى كونهافى تاريخه الحديث ، فان لوحات قيمة فيما يتعلق بما ينبغى أن يفهم من التاريخ والمدنية والحضارة والشعر والفلسفة ، وبعبارة أخرى ، اذا ادعى أحد أنه يستطيع أن يجعل الفكر الغربى يتخطى عن نتائج عمله المتواصل فى مستقبل الانسانية وما يصعبه من تفسير ، ابتغاء النظر الى الشرق بعيون وعقلية شرقية - فمن الواضح فى هذه الحالة أن الغرب لا يمكنه أبدا أن يقبل ذلك المطلب بغير أن يتنكر لنفسه وشعوره الذاتى وسبب وجوده .

ومنذ أربعة قرون على الأقل ، تفرقت التصورات الأساسية للبحث العلمى فى الغرب : التاريخ ، والتجريب والتطور ، والتقدم ، وكل ما يؤلف التراث العقلى للانسان الحديث ، وفى خلال هذه الفترة نفسها لم يسهم الشرق فى هذا بشئ . وهذا هو التكبر « الذى لا مبرر له » والذى يستشعره الغرب فى تفوقه الثقافى ، وقد أخذ هذا التكبر عليه بكل بساطة منذ وقت قليل (١) لكن من الغريب - على الأقل - أن

(١) وذلك فى المقال المشار إليه والمنشور فى مجلة ديوجين عدد ٤٤ الذى نفترض أن القارئ لهذه السطور يعرفه . لكن بلهجة أكثر اعتدالا وازانا ، لكنها مفيدة فيما يتعلق بموضوعنا ، أبدأها أركوز فى مقاله بعنوان « الإسلام الحديث » كما يتصوره =

يطالب الغرب بالتخلي عن استخدام تصوراته الخاصة ، وهو يتحدث عن حضارات الشرق ، ابتغاء العدالة في الحكم في موضوع دراسته ، وذلك من أجل اتخاذ تصورات الشرق التي كان لها - وهذا أمر لا شك فيه - قيمة تاريخية كبيرة ، وأحيانا كبيرة جدا ، لكنها اندمجت بل تجوزت فيما بعد وذلك في التطور اللاحق للفكر الانساني لأنه فيما يتعلق بالتصورات الحديثة ، والأفكار الأساسية ، وتفسيرات التاريخ والحياة التي وضعت في الشرق خلال القرون الأخيرة فاننا نصرح بأننا لا نزال في انتظار أن نعرفها ، باستثناء مذهب واحد ، بالغ السمو لكنه منعزل ومهجور في بلاده الأصلية نفسها : ونقصده به مذهب غاندى وعمله ، الذى طعم على موضوعات تقليدية في الشرق تفكيراً سامياً شخصياً ، لا يزال على الغرب أن يتعلم منه الكثير . فباستثناء هذا ، فاننا لا نجد - في ميدان الفكر - في الشرق الحديث غير الخلاء ، اذا ما لاحظنا هذه الواقعة التاريخية البسيطة وهي أن الماركسية - التي يبدو أن الشرق يتشبث بها في بحثه عن مذهب في الحياة جديد يعارض به أساطير الغرب المرفوضة - أقول ان الماركسية نفسها هي ثمرة من ثمار الغرب ، لأن هيجل وماركس ولينين لا يكونون أبدا جزءاً من تاريخ الفكر الشرقى بل من الفكر الغربى الذى أبدى عن خصوبته في تضمناته وتطبيقاته على التاريخ القلق المعاصر للشعوب الأفريقية الآسيوية وحينما تدعو هذه الدول ، اليوم ، الى كراهية الغرب واحتقاره مستخدمة عبارات ماركسية توكيدية ، فانهم انما يستخدمون سلاحاً صنعه الغرب واستعمله ضد نفسه ، وفقاً لوجهات النظر ، من أجل تجديده أو تضافره . وعلى كل حال فالأمر لا يتعلق هاهنا بنتاج الشرق ، حتى لو تلقاه الشرق بحماسة ساذجة فيها مصلحته .

ولهذا ينبغي ألا يطلب إلينا اصدقائنا الشرقيون أن ندرس ماضيهم وحاضرهم على ضوء طريقة كتابة للتاريخ حديثة وفلسفة وعلم جمال واقتصاد شرقية لا توجد اليوم . وليبينوا لنا ، ان كانوا مقتنعين بذلك ، أن

== الأستاذ جريثاف فون جروبنادم (في مجلة « أرايكا » المجلد ١١ (١٩٦٤) ص ١١٣ - ١٢٤) وفيها ينازع من المستشرق الغربى في وصف الإسلام المعاصر ابتداء من شعور - صريح أو ضيق - بتفوق الغرب .

المذاهب الماركسية هي أصوب طريق للتفسير التاريخي ، لكن ليس لهم أن يظنوا أنهم بهذا قد عارضوا الفكر الغربي بشيء لا يملكه بالفعل ، بل هو الذى ابتدعه فى داخله ، وأما فيما يتعلق بذلك المثار الآخر للشكوى والانتقام ، وأعنى بذلك « الازدراء المتواصل ، لاسهام الشرقيين فى الاستشراق ، فليسمح لنا أن نعيد ما قلناه من قليل بنفس الألفاظ : فى الماضى كانت الاتهامات الأصلية لبعض الحضارات الشرقية فى دراسة لغاتها وآدابها وفيلولوجياتها وتاريخها ذوات قيمة عالية جدا ، بينما جهل الغربيون الشرق بكبرياء أو سذاجة . أما اليوم ، فانه بالاستمرار فى الاتصال بهذا الماضى فان طريق التقدم العلمى والنضوج العقلى فى دراسة هذه الحضارات نفسها لايزال يمر بالاستشراق الغربى ، أعنى بالفكر التاريخى والفيلولوجى والاجتماعى الأوروبى .

و ثم شرقيون أذكىاء وشجعان تابعوا هذا الطريق ، وفى بعض الأحوال كانوا فى مستوى متساو مع زملائهم فى الغرب . وأسماء مألوفة لمؤلف هذا المقال مثل : عبد الوهاب القزوينى ، وعباس اقبال ، وتقى زاده فى فارس ، وفؤاد كوبرلى فى تركيا ، وطه حسين وابراهيم مذكور فى مصر ، والمنجد فى سوريا ، والطنجى فى مراكش ، وكثير غيرهم يصنفهم كل مستشرق أوروبى فى مستوى مساو له تماما ، اذ تربطهم عقلية مشتركة وصناعة ومنهج عمل مشترك ، حيث لا يوجد بعد شرقى ولا غربى « وبرامج مختلفة لكن بنفس المثل الأعلى العلمى ونفس المنهج الحديث فى العمل . واذا كان كثيرون آخرون فى الشرق لم يرتفعوا الى نفس المستوى فان هذه المشاهدة لا تتضمن أى استبعاد ثقافى أو عنصري غير معقول ، بل تدل على مجرد حالة واقعية يمكن أن تتمدد فى المستقبل . فاذا ارتفع زملاؤنا فى الشرق أكثر فأكثر الى تصور تاريخى خال من المجادلة لماضيهم العظيم ، وصاروا قادرين على تفسيره وتمثله وفهمه — وإن أمكن — تجاوز تفسير الاستشراق الغربى ، فان هذا سيكون سعيدا حقا بالاقرار لهذه القوى الأكثر حيوية فى الشرق اليوم بهذا التعميق وهذا التقدم اللاحقين . لكن طالما لم يفلح الشرق فى القضاء على عقدة سوء الظن والحقد ، التى تضر أيضا بتعاونه

المخلص مع الغرب ، فانه ينبغي عليه ألا يتحدث بكل هذه الثقة عن « الاستشراق فى أزمة » ناقلا الى هذا ما ليس الا أزمة هو المقلقة .

وكاتب هذه السطور أمضى حياته كلها - ويستطيع أن يقرر ذلك - فى الدراسة المتحمسة لاحدى الحضارات الشرقية على الأقل ، وهى الحضارة العربية الاسلامية التى عنها تصدر أشد الاتهامات ضد الاستشراق « عنفا وبعدا عن العدل فى أكثر الاحيان » . انه ابن الغرب ويرتبط بحضارته بأدق الخيوط ، لكنه شعر بمكانه وعظمة النصيب الذى أسهم به الشرق فى تاريخ الانسانية . ومع تصميمه ونبذه ، حتى الحدود التى يقتضيها الأمانة والامكان ، لذلك التقويم الظالم للعمل النزيه الذى قامت به أجيال فى دراسة الشرق ، فانه لا يملك الا أن يعبر عن أمنية : هى أن يعبر الشرق عن قيم جديدة أصيلة خليقة باغناء الثروة المشتركة على الأرض ، أو أن يقدر على أن يختار ، مع قبوله للقيم التى أنفضجها الغرب مع التعديلات الملائمة الضرورية ، نقول : أن يختار من بينها أكثرها سخاوة وغنى الاعتبار النقدية ، وأقدرها على جعل الناس (أكثر شفقة على انفسهم وعلى الآخرين) (كما يقول الشاعر الايطالى العظيم) ، بدلا من استخدام أشدها تدميرا وارهاقا وضغطا . لكن اذا كانت الضرورة أو حرية الاختيار تدفعه الى تفضيل هذه الأخيرة ، فليعرف على الاقل كيف يقر بمصدرها فى منظور تاريخي غير مزيف .

الأساس السياسى للنظرة الدينية إلى الإنسان فى اليونان القديمة

ترجمة : الدكتور فؤاد زكريا

ظل تاريخ الأديان طويلا خاضعا لوصاية الوضعيين ، الذين اكتفوا باستحضار الشهود ، واعداد قوائم بالطقوس ، وجمع ثبوت بالصفات الالهية ، وأبدو فى ذلك كله قدرا هائلا من الصبر والأناة . وعلى الرغم من أنه كانت هناك بعض المبررات لهذه الوصاية ، فان تاريخ الأديان قد أخذ الآن يتباعد عنهم بالتدريج ، اذ يبدو أنه لم يعد يستطيع الاكتفاء بالوصف ، بل أصبح من المتعين عليه أن يبذل جهدا من أجل الفهم .

واذن فالموضوع يسير فى اتجاهات متشعبة . فتارة تعامل الظاهرة الدينية كما لو كانت مقولة مستقلة ، ويجرى عليها نوع من التحليل المورفولوجى ، وتارة أخرى ينظر اليها فى ضوء علوم اجتماعية أخرى كعلم النفس وعلم الاجتماع . ولكل من وجهتى النظر هاتين ما يبررها فى ذاتها بقدر ما تتفق مع حقائق الموضوع . غير أنها أيضا تعرض الباحث فى الأديان لأخطار التعصب المذهبى والتعميم المفرط .

ومن أطرف أساليب البحث فى هذا العلم ، أسلوب الاثروبولوجيا الدينية ، اذ أن من الطبيعى ، بل من المحتم أن تتساءل من جهة عن

المكانة التي يشغلها البشر في مذهب ايمانى معين ، وأن تتساءل من جهة أخرى عن هم أولئك الناس المؤمنون بهذا المذهب . وجدال في أن المشكلتين مترابطتان ، اذ أن الانسان من حيث هو موضوع للايمان هو الى حد بعيد اسقاط للانسان من حيث هو ذات مؤمنة .

وليس هدف الدراسة الحالية هو المنازعة في ادعاء الأسلوب الانثروبولوجى أنه قادر على الاسهام بنصيب رئيسى في فهم دين معين، ولا التشكيك في رأى القائل أن لدراسة الظواهر الدينية دورا تؤديه في علم الانثروبولوجيا العام . وانما تقتصر هذه الدراسة على توجيه هذا السؤال المبدئى : اذا كان أمامنا دين معين -وهو في الحالة الراهنة، الدين اليونانى - فهل نستطيع أن نتأكد مقدما من أن الأسلوب الانثروبولوجى هو الأسلوب المشر فى معالجته ؟ ألسنا نتوقع منه أكثر مما يمكنه أن يقدم الينا ، وهلا ينبغى أن يخلى مكان الصدارة لأساليب أخرى في البحث ؟

فاذا شئنا اجابة فورية على هذا السؤال فيما يتعلق بالفترة الكلاسيكية في اليونان ، لقلنا أن وجهة نظر الانثروبولوجية تدین للاعتبارات الفلسفية بأكثر مما تدین للاعتبارات الدينية . ولا يمكن اتخاذ وجهة النظر هذه الا اذا كنا على استعداد لتقبل تعديلات هامة ، ومن هنا فسوف نقوم في الصفحات القادمة بمحاولة متواضعة لاعادة التوازن بالقضاء على العجز الذى يبدو أننا نعانيه في البداية .



لم تكن هناك عبارة أكثر ترددا على ألسنة اليونانيين من تلك التي تؤكد وجود حدود لا تتعدها الطبيعة البشرية . فالاعتراف بهذه الحدود والتصرف وفقا لذلك كان في نظرهم فضيلة *Sophrosyne* ، بل هو دون شك أحق الفضائل كلها بالمدح ، أما عكسها ، وهو تجاوز المرء لحدوده *hubris* فهو خطيئة لا تغتفر . ويتعرض الانسان للوقوع في هذه الرذيلة *hubris* اذا أفرط في الغرور أو سلك سلوكا مختالا ، أو أحرز نجاحا وثروة زائفة حتى لو كان قد اكتسبها بمحض الصدفة ولم يرتكب

ما يؤخذ عليه أخلاقيا . ومن هنا كان ثراء كريسوس ^(١) *Cresus* ينطوى على خطر كامن ، وكان ذهب بريام ^(٢) نذيرا بغراب طروادة . ومن الجلى أن هذه الأفكار لم تكن وقفا على اليونانيين : ففي المرحلة البدائية للعقلية البشرية ، كان كل شيء « مغرط الكمال » أو « مغرط الفعالية » يندرج تحت نفس الفئة التى ينتمى إليها ما هو شرير ، ويكشف عن تأثير القوى الشيطانية الخفية بما لتصرفاتها من ازدواج مخيف . والأمر الذى يختص به اليونانيون أكثر من غيرهم هو الوعى العقلى بهذا الاحساس والتعبير عنه فى أقدم اتناجهم الأدبى ، ولاسيما فى الحكم الحكماء السبعة وأمثالهم . « فمعرفة المرء لذاته » معناها أن يعرف أنه بشر فحسب ، وأن من الواجب أن « يتجنب الافراط » ويكون لديه « أفكار وآمال فانية ملائمة للإنسان » .

واذن ففى أكثر تيارات الفكر اليونانى شيوعا يحتل الإنسان مكانة سلبية بالتأكيد . والواقع أن لفظ *anthropos* يعين على تذكير الفرد بالتواضع . ولم يكتسب لفظ *humavitas* مضمونا ايجابيا الا فى روما ، وبتأثير الرواقين .

هذه الفكرة الدليلة عن ضالة الإنسان تتغلغل فى كل التصورات الدينية ، اذا أنها أحد قطبى محور الله - الإنسان . فتخطى الإنسان الفانى لحدوده يعنى العدوان على المجال الإلهى . « أن ما ينبغى أن نسأل الآلهة إياه هو ما يلائم قلب الإنسان ، وهو أن نعرف فى أعماق أغوار هذا القلب أن هذا هو مصيرنا . فلا تخرجى ، يا نفسى العزيزة ، وتطمى بحياة خالدة ، بل اكملى المهمة التى هى فى مقدورك » .. (بندار ، الأنشيد البيئية ، ٣ - ١٠٦ وما يليها) .

(١) كان كريسوس آخر ملوك ليديا ، وقد اشتهر بثروته الطائلة ، وافتخر ذات يوم أمام سولون بثروته ، فاجابه الحكيم بأن أحدا لا يمكن أن يوصف بأنه سعيد قبل ماته . ولما حارب وهزم فى آسيا الصغرى ، عذبه كوروس *Cyrus* وكان على وشك إحقاقه حيا ، فتذكر كريسوس كلمات سولون ، وأخذ يهتف باسمه حتى أشفق عليه كوروس وجعله واحداً من مستشاريه . (المترجم)

(٢) آخر ملوك طروادة ، اشتهر بثرائه ، ولكنه هزم على يد الجيوش الفارسية ، وقتله بروس *Pyrrhus* بعد سقوط طروادة فى ايدى مهاجميها . (المترجم)

وقد دأب اليونانيون ، تمشياً مع اتجاههم الى التشبيه بالانسان ، على التعبير عن ديالكتيك الانسان والاله هذا من خلال النفس البشرى . فالآلهة تثار من الانسان الذى يبدو أنه يغتصب امتيازاتها . ولنتأمل الدروس التى علمها « الحكماء » للملوك - وهم البشر الذين شعروا بأقوى اغراء لكى يضعوا أنفسهم فوق مستوى البشر . فصولون يذكر كريسوس بأن عليه ألا يعتقد بأن له القدرة على التحكم فى مصيره بفروره ، وثبتت الحوادث أن الحكيم كان على حق فى تحذيره (انظر هيرودوت ١ ، وخصوصاً الفصل ٣٣)^(١).

والواقع أن التفكير الدينى عند اليونانيين ، فى الفترة الكلاسيكية على الأقل ، يتسم كله بالشعور بالتقسيم القاطع بين البشر والآلهة - أولئك الآلهة الذين كانت لهم وجوه بشرية ، وكانوا مع ذلك عالين على البشر . ويتمثل هذا الفاصل القاطع فى مقابلات مثل القانى والخالد ، والقوى والضعيف ، والسعيد والشقى ، ولكنه لا يتمثل فى اضداد أخلاقية كالخير والشر . فالآلهة هم قبل كل شيء « الآخرون » : انهم يوجدون على نحو مخالف ، وفى مكان آخر وزمان آخر . وعلاقاتهم الممكنة بالبشر تستبعد الاتحاد والاندماج .

ولنبداً فنقول انه لا يوجد وصف لخلق الآلهة للانسان فى أية أسطورة يونانية واضحة المعالم ومعترف بها بين عامة الباحثين . ولنتأمل فى هذا الصدد تردد « أوفيد » Ovid فى مطلع ديوان « التحولات » Metamorphoses . ولم يكن هناك شاعر مثل هزود ليؤلف ديواناً فى « منشأ الانسان » Anthrogony^(٢) . وانما كانت المحاولات الوحيدة المتكررة التى بذلت فى هذا الاتجاه هى بعض الشروح الهامشية على اسطورتى بروميثيوس وباندورا . وهكذا فإن من العتب أن نبث عن هذا الجسر الذى يصل الآلهة بالبشر ، والذى يتمثل فى الصفحات الأولى من أى كتاب دينى من نوع « سفر التكوين » ، على الرغم من

(الترجم)

(١) وانظر أيضاً الهامش رقم ١ .

(٢) يلاحظ أن هزود ألف ديواناً شرياً بعنوان منشأ الآلهة Theogony

(الترجم)

أن الأساطير اليونانية من أغنى الأساطير في العالم ، وهي تقدم نماذج الهية لكل وجه من أوجه العالم تقريبا . فالليونانيون عامة كانوا يرون أن الانسان قد ولد من الأرض ، فليس له أصل الهى ، وهو منذ ظهوره لأول مرة ينتمى الى مجال يختلف تماما عن مجال سكان السماوات ، وتفصله حدود لا يمكنه عبورها .

ولقد كان اليونانيون ، في تأملاتهم الميتافيزيقية ، يفتقرون الى الاعتقاد بنفس خالدة ، وبالتالي لم يمكنهم الالتجاء الى هذه الوسيلة من أجل تضييق الشقة بينهم وبين آلهتهم . وكانت ثنائية الروح والمادة غريبة عن التيار الرئيسى للفكر القديم قبل أفلاطون ، وذلك اذا استثنينا حالات ثانوية سنعود اليها فيما بعد . فلا جدوى من التساؤل عما اذا كان الايونيون أو الالليون أو أصحاب المذهب الذرى روحين أم ماديين . ذلك لأن الماء والهواء والنار واللامحدود *apeiron* والعقل *nous* واللوجوس ، كل هذه لم يكن مكانها قد تحدد فى هذا الجانب أو ذاك من الخط الفاصل بين الروح والمادة ، لأن أحدا لم يكن قد فكر بعد فى رسم هذا الخط .

كذلك فإن علم النفس اليونانى لم يقل بوجود نفس خالدة منفصلة . فقد كان ما يسميه اليونانيون باسم *psyche* هو مبدأ الحياة ، الذى يخرج من الجسم فى لحظة الموت . وقد يتمثل على شكل مخلوق معجن مظهره غير بشرى ، أو على شكل شبيه أو صورة *eidolon* . وفى التأملات الأكثر تعمقا أصبح هذا المبدأ بدووه هو الأساس المفترق تماما الى التحديد ، لكل نشاط ذهنى ، ولكنه بدلا من أن يفقد كل اتصال بالأعضاء الجسمية ، كان فى كثير من الأحيان يتخذ له مكانا فى واحد منها ، وهو المخ *phren* . وبالاختصار ، فليكن هناك أى تشابه بين النفس وبين الكيان الروحى ، ونظرا الى أن الآلهة لم يكونوا أكثر روحية من النفس ، فإن الدين اليونانى كان يفتقر الى موارد العقائد الروحية التى أتاحت لهذه الأخيرة أن تحتقر الجسم وتجده لهذا الاحتقار مبررا ، اذ أنها تجعل للنفس وحدها حق الأمل فى وحدة طوباوية .

ولم يكن اليونانيون يدعون أبدا ان فعل العبادة كفيف بأن يرفع المؤمن التقي الى مستوى الآلهة . والحالات الاستثنائية لهذا الحكم ظاهرية فحسب . اذ يبدو مثلا أن التنبؤات قد قصد منها أن تجعل الناس يشاركون في المعرفة التي تملكها الآلهة عندما تكون الآلهة راغبة في تبليغهم اياها . غير أن من الواضح أنه ، باستثناء الأوامر المتعلقة بالطقوس ، والتي كانت أية سلطة كهنوتية قادرة على إصدارها بنفس الفعالية ، فإن تصريحات النبوءات كانت تروى لنا دائما على أنها نوع من اللعبة التي يحذر فيها الآلهة انسانا معينا دون أن يزيدوه استنارة ، ويتأكدون فيها من أنهم سينتصرون في آخر الأمر . أما أن معظم نبوءاتهم هذه كانت باطلة فهذا أمر ليست له أهمية كبيرة ، اذ أن هذه هي الطريقة التي نظر بها اليونانيون الى الأمور ، وقد أعربوا عن عجزهم عن استشفاف مقاصد الآلهة ، وكان ذلك تعبيرا منهم عن نوع من المرارة ونوع من السخرية من أقرانهم الذين تجاوزوا حدودهم وجرفهم الغرور .

أما « العلاجات المعجزة » التي كانت تتم في ابيداوروس^(١) Epidaurus فتقتضي تفسيراً أعمق ، فالأمر الوحيد الذي تكشف عنه هو اعتقاد يمكننا أن نجده في كل مكان وفي أكثر المستويات بدائية ، وأعني به الاعتقاد بالقدرة المباشرة غير العادية لأماكن معينة وطقوس معينة ، وكذلك في صدق الأحلام . والواقع أن وجود مثل هذه العلاجات كان منذ ثلاثين عاما فقط يبدو أمرا يستحيل تفسيره ، ولكن الطب النفسي الجسمي « السيكوسوماتي » قد فعل الكثير من أجل ايضاح غوامض هذا الموضوع .

وعلى أية حال فإن هذا الايمان الذي كان يؤدي من تلقاء ذاته الى شفاء بعض الحالات من آن لآخر ، لم يكن مصحوبا بأي تعبد ديني

(١) بلدة في اليونان القديمة تقع على الساحل المرق من البيلوبينز . اشتهرت بأنها المقر الرئيسي لمبادة « اسكليپوس » إله الطب ، وكان المرضى من جميع أرجاء العالم يقدون إلى معبد ذلك الإله ، املا في الشفاء بفضل معجزاته .

بالمعنى الحديث لهذه الكلمة . فأبعد الأمور عما نعينه هو ما يحدث في مدينة لورد (١) . وانما الأقرب الى مقصدنا هو أماكن المياه المعدنية التي تعد قدرتها على الشفاء أسطورية الى حد بعيد ، وأن تكون ذات فعالية علاجية . ولندكر في هذا الصدد أن المدام دى سيفيني تحدثت عن فيشى كما لو كان لموقعها ذاته قدرة علاجية .

ومن الجائز أن « اسكليوس » ، الذى يرجع أصله الى شمال اليونان ، قد أتى ليحل محل طقوس معينة كانت متأصلة في ابيداوروس . ولكن أيا ما كان هذا الأمر ، فإن المكان نفسه لم يكن فيه من الجو الدينى الا أقل القليل ، مما يثبت بوضوح أن اليونانيين كان في استطاعتهم أن يؤمنوا بالقوة الفعالة المباشرة لطقس من الطقوس دون أن يؤمنوا بأنهم ملزمون بتجليل الشخصية الالهية التى يفترضون أنها أساس هذه الطقوس . ونستطيع أن نقول دون تأكيد مفرط للنطاق المحدود « للمعجزات » ، ومع اهمال المبالغات الصادرة عن الدعاية الكهنوتية ، ان هذه المسألة لم تكن تنتمى الى مجال الدين بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة ، بل الى مجال التراث الشعبى (الفولكلور) .

ولقد وجد رأى اليونانيين في عزلة الانسان أقوى تعبير عنه في صدد مشكلة الشر . فشعرهم الغنائى والتراجيدى يحفل بصرخات اليأس من عجز الفرد ازاء الشقاء الذى يطفئ عليه ، والذى لا تهتم به الآلهة حتى عندما يكونون هم أنفسهم مسئولين عنه . فاحدى شخصيات يوريبديس تقول : « ان الآلهة يفعلون بالناس ما يحلو لهم » . (أورست ١٥٤٥ ، الابتهالات Supplices ٧٣٥) ، وقبل ذلك كان أبطال هوميروس يتخذون نفس الموقف . ولتستمع الى أخيل يخاطب بريام الذى أتى يطلب بجثة ابنه (الاياذة ، ٣٤ ، ٥٣٣ وما يليه) :

« لن يجدى النواح الذى يقطع نياط القلوب شيئاً ، اذ أن المصير

(١) مدينة فرنسية حديثة ، يستمد الناس بمحذوث معجزات علاجية فيها ، ويؤدون طقوساً وشائر دينية تتم بالطابع الجماعى من اجل تهيئة الجو لحدوث هذه المعجزات . (الترجم)

الذى نسجته أيدى الآلهة لنا نحن الفانين التمساء هو أن نعيش فى بؤس
بينما الآلهة لا يشغلون أنفسهم بشيء . لقد وضع زيوس على الأرض
آيتين ، أحدهما تضم كل الشر ، والأخرى كل النعم التى يهبنا إياها .
فمن أعطاه زيوس اله الرعد مزيجا من هاتين الآيتين فأن الشقاء فى
يومه والنسيم فى غده . أما من لم يعطه الا البؤس فهو الشقى بحق : اذ
يعفبه الجوع المهلك الى أقصى آماد الأرض ، ويهيم على وجهه محتقرا
من الناس والآلهة معا .

واذن فالشاعر هنا لا يقتصر على أن يدع الشقاء يقوم بدور أكبر
مما يقضى به الاتفاق المحض . اذ أنه لا يتحدث عن احتمال وجود مصير
مستمد من آية الخير وحدها ، وانما هو يدع سامعيه أيضا يستخلصون
النتيجة المنطقية المحتومة ، وهى أن الآلهة غير مكترثة . ولا أخلاقية ،
وعابثة ووضيمة .

والواقع أنه عندما يسلك أحد الآلهة فى هذه المحنة على النحو الذى
تدعو اليه التقوى عند البشر ، فانما يكون ذلك لأن هواه قد اتفق
مصادفة مع الأمنى الأخلاقية للبشر . فعندما يعلم بريام أن جثة هكتور
قد ظلت سليمة يقول ان ابنه قد كوفى على تقواه الدائمة (نفس
المصدر ، ٤٢٥ وما يليها) ، وهو يحاول أن ينمى أن المكافأة سخرية
أت بعد فوات الأوان ، وأنها ستسحب قطعا فى اليوم التالى .

ومن الواضح أن تشاؤم نيتشه قد استمد أصوله من اليأس
المتفايزيقي لليونان مثلما أن تشاؤم أستاذه شوبنهاور قد اكتسب مادته
من « مذهب الفناء الهندى » . ومع ذلك فهناك فارق حاسم بين
الحالتين : فتشاؤم اليونانيين كان معرفيا وانفعاليا فحسب ، ولم يتدخل
فى مجال الفعل : ولقد كانت هذه الرؤية الواضحة ازاء الآلهة النائية
البعيدة عن المال ، التى تسير وفق هواها ، تناظرها رغبة فى قهر الطبيعة
والمخاطرة بكرامة الانسان فى سبيل احراز نصر لن ينقص من هذه
الكرامة شيئا لو كان نصرا محدودا ، بل انه سيكسبها سموها الحقيقى .
فعلى الانسان أن يلتزم حدوده ويحترمها ، ولكن عليه أيضا أن يصل

الى آخر مداها . وهو على أية حال صانع التاريخ الى هذا الحد . ومن هنا كانت التراجيديات اليونانية لا تشتمل فقط على مراثيات تندب حياة الانسان الواقع في قبضة الشقاء ، بل انها تتضمن أيضا مدائح تشيد بقدرة الانسان . ففي فقرة مشهورة من « اتيجونا » لسوفوكليس (٣٣٣) وما يليها) ، تنفى المجموعة بالارادة البشرية التي قهرت العناصر و خلقت المدنية . ثم تشير الأبيات القلائل الأخيرة الى الحد النهائي ، وهو الموت . وهذا الحد ، بوصفه التنازل الوحيد من جانب الانسان للقوى العليا « التي تظل لا شخصية مع ذلك » ، لا يبدو داعيا للاستسلام ، وانما هو حد لا يمكن عبوره ، ويؤدي اذا ما قبلت طبيعته هذه بوضوح ، الى الارتفاع بمزايا فاعلية الانسان .

وهكذا يجتسع التشاؤم الذي يبعث الانتفاض في النفوس ، على مستوى المعرفة ، مع التفاؤل الصادر عن عزيمة واصرار على مستوى الفعل ، في مفارقة عجيبة . هذه المفارقة تقودنا الى لب المشكلة التي تواجهها الاثروبولوجيا عندما تطبق على هذا المثل الملموس . فهل يتعين علينا أن نؤمن بأن العقيدة اليونانية لم يكن لها مبرر وظيفي — أى أن اليونانيين وضعوا نظامهم الخاص في القيم بمعزل عن المفاهيم الدينية أو حتى على الرغم من هذه المفاهيم ؟ ان الايمان بهذا الرأي يعنى تجاهل حقيقة واضحة ، هى أنهم قد تمكنوا خلال قرون طويلة من أن يرضوا أتباعهم ، بل أن يكونوا مصدر الهام لهم . وازاء المقاومة العنيدة التي تبديها الوقائع الفعلية لهذا الرأي لا نجد أمامنا مفرًا من أن نعيد النظر في مناهجنا .

اذ الأسلوب الاثروبولوجي في البحث يستطيع دائما أن يجد له مخرجًا عندما يطبق على المذاهب الفلسفية . ذلك لأن هذه المذاهب مصدرها الخلق الفردي ، على حين أن الدين يوجه بالضرورة الى جماعة من المؤمنين ، وان تكن العناصر الفردية والجماعية وكذلك علاقاتها المتبادلة ، تتباين الى حد لا متناه من حضارة الى أخرى . فعند اليونانيين (الذين ينبغى أن يجد أى بحث مبرراته بالنسبة اليهم) لم يكن الحوار

بين العالم الالهى والعالم البشرى يتم عن طريق اله وفرد ، بل عن طريق اله وجماعة .

وحسبنا أن نشير فى هذا الصدد الى عدد قليل من الوقائع التاريخية . ففي البداية ، كان الدين يرتكز على سلسلة متعاقبة من الجماعات الاجتماعية ، هى الأسرة بمعناها الضيق ، وامتداداتها ، كالأهل *genos* والمعشر *Phratric* والشعب *demos* ، وعلى المجتمعات الزراعية والمهنية . وكان دور هذه الجماعات فى الفترة الكلاسيكية محدودا ، فأدى ذلك الى تثبيت للاتجاهات الدينية فى مرحلتها البدائية ، بحيث اقتصرت على آلهة لا شخصية الى حد بعيد ، وعلى شعائر لم تكن فى كثير من الأحيان سوى تراث شعبى « فولكلور » محفوظ . ولكن جماعة أخرى شاملة قد أخذت تحل بالتدريج محل هذه الجماعات ، هى دولة المدينة *polis* .

ولقد كان للمدينة آلهتها ومعابدها وعباداتها الخاصة . وكان الكهنة فى كل الأحيان تقريبا موظفين عامين يختارون بالتعيين أو بالانتخاب . وكانت الدولة هى التى تدبر شئون المعابد ، وتنحكم فيها . ولو شئنا الدقة لقلنا أنها كانت تضم داخل أراضيها كمية محدودة من الظواهر المقدسة ، ولم يكن هناك فارق يميز مواطنيها عن المؤمنين ، اذ أن المواطنين وحدهم هم الذين كان لهم الحق ، وعليهم الواجب ، فى الاسهام بدور ايجابى فى العقيدة القومية . وأشهر مثل لذلك هو الأعياد الدينية الأثينية . والواقع أن أثينا هى التى نظمت العلاقات المعقدة بين الدين والدولة بطريقة منطقية الى أبعد حد : اذ كان الأغنياء ملزمين بتمويل الأعياد الكبرى ، وكان الفقراء يمنحون تعويضا لقاء البطالة التى تترتب على اشتراكهم الاجبارى فى الاحتفالات الدينية .

بل لقد ظلت الحكومة تحتكر العقائد « اليونانية الشاملة » كعبادة ديلوس *Delos* ونبوءات دلفى ودودونا *Dodona* والألعاب الاولمبية والاسمية « البرزخية » ^(١) *Isthmic* الكبرى . وعلى الرغم من

(١) احتفالات رياضية من أم الاحتفالات اليونانية ، كانت تقام فى برزخ كورنثة قرب معبد الإله هوسيدون .
(المترجم)

أن باب الدخول في هذه العقائد كان مفتوحاً للمشاركين من مدن أخرى ، بل وللبرابرة (الأجانب) ، فقد كان المرء مع ذلك مضطراً الى أن يعتمد على حسن ضيافة المواطنين المحليين . وأخيراً فقد كانت الدولة تحدد التقويم الزمني الذي ينظم أوجه النشاط الديني والسياسي معا . كل هذه حقائق معروفة ، ومن العبث اضاءة الوقت في تأكيدها ، مثلاً أن من غير المجدي ، على العكس من ذلك ، الكشف عن الدور الذي أسهم به الدين في الشؤون السياسية والادارية والتشريعية والعسكرية .

والواقع أن من العسير الاهتداء الى أمثلة لارتباط وثيق كهذا بين المؤسسات السياسية والدينية خارج نطاق البلاد التي تخضع لحكم كهنوتي بالمعنى الصحيح ، (ولا شك في أن المدن اليونانية لم تكن تخضع لهذا النوع من الحكم) . ومن هنا كان لنا الحق في أن نفترض أن العلاقات بين البشر بعضهم وبعض ، وبين البشر والآلهة ، كانت قائمة على نفس البناءات الجماعية ، على الرغم مما يبدو من أن كثيراً من المؤرخين المحدثين يرفضون هذا الفرض ضمناً . واذن فمن حقنا أن نختبر من وجهة النظر هذه ذاتها وقائع معينة تتعلق بأساس الموقف الديني ذاته .



لقد كشفت الأخلاق الدينية لليونانيين ، منذ بواردها الأولى ، عن أهمية وجهة النظر الجماعية . فمنذ اللحظة التي انفصلت فيها عن وجهة النظر الشعائرية الخالصة ، أصبحت تتميز بمبادئ تنظم حياة الناس في الجماعة .

فعند هزيود ، يبدو زيوس راعياً للأخلاق ، ولكنه لا يرقى كل ما ينتمى الى ثنائية الخير والشر . فهو ضامن للعدالة *Dike* ، ولأول تعبير عنها ، وهو احترام الكلمة المعطاة . ويتكرر هذا المعنى مراراً في « الأعمال والأيام » ، ولكن حسبنا أن نستشهد هنا باقتباس واحد : « إن من يعطى كلمته عن علم على نحو ما تقتضي العدالة ، يصدق عليه زيوس ، الذي يرى كل شيء » ، نعمه . أما من يتعمد أن يقسم على قول كاذب ، فانه يخرق بذلك العدالة ، ويرتكب الجرم الذي لا يغتفر ،

وسيرى أن ما سيخلفه سيتناقض في المستقبل ، على حين أن ما يخلفه
الصادق في قسمه سوف يستمتع بالنسوة في المستقبل » . (٢٨٠ وما يليها)

ومن الملاحظ أن تعبير « الذى لا يعتذر » يستخدم هنا بكل ما فيه
من قوة . ومعنى ذلك أن المرحلة الشعائرية قد تم تجاوزها ، وإن من
المحال على أية طقوس أن تمحو ذنب الحث بالوعد . أما اسم « القسم »
Horkos ، فلا بد أنه كان يدل أصلا على ألوهية متخصصة يستشهد
بها ، وهى وظيفة ورثها زيوس ، الذى لا يبدو — فى هذه الفقرة وفى
غيرها من الفقرات المتشابهة — أن يكون رمزا أخلاقيا منفصلا عن شكله
الأسطورى . وبطبيعة الحال لم يكن هزيود يستطيع ، فى وقته ، أن
يشير الى قوانين « دولة المدنية » ، ولكننا نستطيع أن نتبع فى عمله
تطور المبدأ الذى يكمن من وراء اتحاد الأخلاق الدينية والقانون العام .
ومن الأمثلة البارزة لهذا الارتباط ، مسألة جريمة القتل . ولندكر
أن هذه الجريمة كانت فى البدء تلويا *miasma* . يؤدى الى استبعاد
القاتل من العبادة ومن الطائفة الدينية ، ومن الممكن التكفير عنها بالتطهر
Catharsis الذى كان بدوره ذا طابع شعائرى ، ولم يكن قد تميز
بعد عن العقوبة . ولم يكن القصد ولا الظروف تؤخذ بعين الاعتبار .
وعلى مثل هذا المستوى البدائى تقع مشكلة « أوديب الملك » . غير أنه
سرعان ما اتضح أن وجهة النظر هذه لا تتماشى مع مقتضيات مجتمع
منظم .

أما مسرحية « يومينيس Eumenides » لاسخيلوس ، التى يرجع
تاريخها الى عام ٤٨٠ ع ، فيبدو أنها تعكس أنواع الاهتمام التى كانت
تشغل الناس فى هذه الفترة ، وتستخلصها بكل ما فيها من واقعية . فلم
يعد الأمر متعلقا بتطهير أورست الذى قتل أمه فحسب ، بل بتبرير
سلوكه ، وهذه مهمة تختص بها المحكمة . ولو تحدثنا هنا عن اصطباغ
الأخلاق بصبغة دينوية مدنية ، لكان فى ذلك تجاوز لتفكير الشاعر ،
وادخال تفرقة فى الفكر اليونانى لم يكن لذلك الفكر عهد بها . فالعنصر
الدينى يظل أساسيا ، وهو يطغى على الاجراءات القضائية . غير أنه

أصبحت توجد منذ ذلك الحين حلقة اتصال بين الآلهة والناس ، هي الدولة .

وفي الجزء الختامى من المأساة ، عندما يهدأ « آلهة الغضب أو الانتقام » Erinyes^(١) يعربون عن ولائهم للدولة الأثينية فيقولون :

« أجل ، انى أود أن أعيش مع بالاس ولا أحتقر المدينة التى جعل منها الآله الأعظم زيوس وآرس Ares ، بوجودهما ، مقرا للآلهة ، ودرعا لاما يحمى معابد اليونانيين المقدسة . فاليها أقدم تحياتى بالنبوءات المباركة .. اننى أدعو لك ألا يلفح النسيم الموبوء أشجارك أبدا . سيكون هذا صنيعى الخير . فالنار التى تأكل البراعم الصغيرة لن تعجزأز أبدا حدودك » .. (٩١٦ وما يليها) .

والواقع ان المسرحية كلها لا تهتم بالمصير الشخصى لاورست،الذى يخفى بمجرد براءته ، بقدر ما تهتم بإمكان إعادة ادماج الفرد المذنب فى الحياة الجماعية من جهة ، وبجعل الدولة الأثينية ذات سيطرة على كل قوى الانتقام ، بما لها من مطالب مبهمة لا تعرف الاكتفاء ، وتتنافى مع كل حياة متحضرة .

وهناك حقيقة لغوية ذات دلالة بالغة،يعرفها كل دارس للغةاليونانية منذ أول سنوات تعليمه ، ولكن من العجيب أنها لا تنال ما تستحقه من الاهتمام.تلك هى أناليونانيين ليس لديهم لفظ له نفس مدلول اسم « الدين » عندنا . فمحصولهم اللغوى لم يكن يتيح لهم الا التعبير اما عن المظاهر المتباينة لظاهرة التقديس ، وهى لسوء الحظ كانت مظاهر عارضة متغيرة فى كثير من الأحيان ، واما عن الحالة الباطنة للذات ، أى للشخص الذى تقول عنه انه « متدين » .

هذه الفكرة الأخيرة تعبر عنها بوجه خاص الألفاظ التى تشتمل

(١) يلاحظ ان هذا الاسم مرادف لمتوان المسرحية ، الذى يدل بدوره على آلهة الانتقام .
(المترجم)

على الأصل **Sebas** مثل لفظ **eusebeia** الذى يترجم عادة بالتقوى ولفظ **asebeia** ، الذى يترجم بالفجور . واذا شئنا أن يكون بحثنا مكتملا ، فعلينا أن نأخذ فى اعتبارنا أيضا ألفاظا مثل **hosios** ومشتقاته . غير أن الفروق تظل واضحة والاختلافات كبيرة حتى عندما تستخدم نفس المجموعة من الألفاظ .

ومن الواجب فى البداية أن نجرد أنفسنا من الفكرة المسيحية عن « التقوى » ، أعنى فكرة حركة النفس التى يندمج فيها الشخص بأكمله ، وتكون فضيلة من فضائله ، وتضمن للانسان مقابل ذلك الأمل فى الخلاص الفردى . ولو لم تتحرر من التأثير الذى تمارسه هذه الفكرة علينا دون أن نشعر ، وعن طريق التداعى المحض ، لبدت لنا أحكام القدماء غير مفهومة .

والأمر الذى لاشك فيه هو أننا نستطيع أن نفهم ، على أية حال ، السبب الذى اشتهر يوربيدس من أجله بالفجور . ولكن الحيرة تنتابنا حين نعلم أن سوفوكليس ظل يشتهر بين مواطنيه باسم « سوفوكليس التقى » ، اذ أنه وإن لم ينتقد الآلهة صراحة ، قد بين مع ذلك أنهم يخدعون الناس ويضللونهم . كذلك فاننا نعرف من مصادر موثوق بها أن سوفوكليس كان ينتمى الى طائفة تقديس طيبا مشهورا ، وقام بدور رئيسى فى ادخال عبادة اسكليبيوس فى أثينا . ومن جهة أخرى فاننا نجد من المخزى أن يضطر سقراط ، وهو الذى كان « تقيا » الى أبعد حد ، بالمعنى الذى نفهم به هذه الكلمة ، الى دفع حياته ثمنا « لفجوره » ! .

على ان افلاطون قد وضع مشكلة سقراط على هذا المستوى فى محاوره « اوטיפرون » . وقد كان الباحثون القدامى على حق حين جعلوا لهذه المحاوره عنوانا فرعيا هو « فى التقوى » ، مستخدمين هذه الكلمة لترجمة لفظ **hosios** ، او احد مشتقاته ، على حين ان عكسها هو **asebeia** . والحق أن هذه المحاوره القصيرة تخلب اللب وتثير ثائرة النفس فى آن واحد : اذ ان المناقشة لا تنتهى الى نتيجة حاسمة ، كما ان احكام القيمة التى يصدرها افلاطون لا تتفق مع وقائع المناقشة .

فلنحاول اذن أن نستخلص هذه الوقائع ، دون أن نتحرج في سبيل ذلك من أن نصدم الآراء التقليدية للباحثين ، وهى الآراء التى دأبت منذ عهد بعيد على وضع سقراط وافلاطون في مستوى القديسين .

ان محاوره « أوطيفرون » من روائع العرض الدرامى . فهى تبدأ بسقراط وهو يتوجه الى المحكمة للرد على تهمة الفجور التى وجهها اليه مليتوس Melotus . وفى الطريق يصادف عرافا هو أوطيفرون ، الذى يريد بدوره أن يرفع قضية قتل على أبيه نفسه . والقضية ذاتها شديدة التعقيد : ذلك لان خادما حرا polates كان يشتغل في بيت أوطيفرون ، قتل وهو ثمل عبدا من عبيد الأسرة ، فقام الأب - على سبيل القصاص من القاتل - بالقائه في حفرة مات فيها من الجوع والبرد والأغلال (أوطيفرون ، ب - هـ) . أى أنها بالاختصار قضية رائعة جديرة بليسياس^(١) ومدارس البلاغة .

وان القارئ الحديث ليشعر في البداية بان أوطيفرون له بعض الحق في ادانة أبيه . غير ان افلاطون ، وان لم يؤكد عكس ذلك ، يحرص على ذكر أى شيء كفيلا بأن يجعل كلام العراف يبدو مضحكا . والواقع اننا اذا فكرنا في الموضوع مليا لوجدنا أمرين يشعرانا بالسخرية المريرة التى ينطوى عليها موقفه هذا : فنحن نعرف المصير الذى ينتظر سقراط ، وعلى عكس سقراط ، فاننا لا نحاول ان نجسد في تدقيق هذا العراف وسخطه أمرا مضحكا . ولما كنا لا نستطيع أن ننزع عن أذهاننا موت الفيلسوف ، فان فكرة موت هذين الشقيين تتسلط على عقولنا .

فلنحاول على الأقل أن نعيد الوقائع الى سياقها . ان القضية تؤدى بنا ، على المستوى القانونى ، الى أن نطبق آليا مادة في قانون العقوبات : فالضرب والأذى الذى ألحق عن عمد ، قد أفضى الى الموت ، ولكن دون سبق اصرار على القتل . غير ان التشريع اليونانى لم يكن قد بلغ هذا

(١) خطيب يونانى معمر ، كان شقيق بوليماخوس وابن كيمالوس (وكلمهم ورد ذكرهم في مسهل محاوره الجمهورية) . عرف بانشاطه السياسى ضد « حكم الثلاثين » ، وخلف عددا كبيرا من الخطب الرائعة : ... (المترجم)

المستوى من التجريد . ولنذكر أولا ان القانون الاثيني كان يتخطى
النياية العامة في الأمور المتعلقة بالقتل : فعلى أسرة المجنى عليه يقع عبء
رفع القضية ، وهى ملزمة بأن تفعل ذلك لأسباب دينية . ففى حالة
العبد ، ينبغى أن يضطلع السيد بهذه المهمة ، اما فى حالة الأجنبى المقيم
metoikes ، فانها تقع على عاتق الممثل القانونى prostates .
واذن فقد كان لابی اوطيفرون حق قانونى فى عبده ، ولم يكن القصاص
من العادل حقا له فحسب ، بل كان أيضا واجبا عليه . ولكن هل كان
اوطيفرون فى موقف مماثل بالنسبة الى خادمه ؟ من المؤسف اننا لانعلم
الا القليل عن المركز القانونى للخادم الحرس psaltes ، وهذا القليل
لا يسمح لنا بان نبت فى هذه المسألة على نحو حاسم ، لاسيما وان هذه
الحوادث لم تجر فى اثينا ، وانما فى ناكسوس Naxos . وعلى اية
حال فان سقراط لم يوجه الى العراف لوما عن فعل غير مشروع ، والصمت
فى هذه الحالة دليل له بعض الأهمية .

على ان سلوك اوطيفرون ، اذا كان يبدو غير لائق فى نظر المواطنين
من بلاده ، فذلك انما يرجع قبل كل شيء الى أنه يتنافى مع التقوى التى
تفترض فى الأبناء . ومن جهة أخرى فان جريمة القتل ، فى نظر اليونانى ،
تتحصر فى الفعل الذى سبب الموت . وعلى ذلك فان الشخص الذى
يقتل وهو ثمل ويكاد يكون بريئا فى نظامنا التشريعى ، يعد من وجهة
النظر هذه مذنبا بجريمة القتل . وعلى عكس ذلك فان من يضع المجنى
عليه فى ظروف تؤدى الى موته ليس قاتلا : اذ ليس هناك شيء اسمه
القتل غير المباشر .

واذن فقد كان اوطيفرون مجددا فى ناحيتين : هما ادخاله لفكرة
المسؤولية ، ودفاعه عن عمومية العقوبة القانونية ، حتى لو كانت ضد السلطة
الأبوية . وفى هذه النقطة الأخيرة يعترض عليه سقراط بتهكمه ، وبذلك
يتخذ نفس موقف أسرة العراف ، ويشاركهم بطريقة ضمنية تعاملهم
المبنى على اعتقادهم بضا قيمة المجنى عليهما (ب ، د) . وليسمح لى
القارئ بأن أقول اننا نجد فى هذه الحجة ما يصدمننا ويروغنا .

وعلى ذلك فان العراف ، على عكس الفيلسوف ، هو الذى يضوغ

مبدأ العقوبة القانونية على جريمة القتل على النحو الآتى : « ان السؤال الوحيد الذى يتعين عليك أن تسأله هو ما اذا كان القاتل قد سلك سلوكا عادلا أم لا . » (٤ ب) فهو يعترف بمقياس واحد فقط — هو العدالة dike . وتلك وجهة نظر تبدولنا اخلاقية ومعقولة ، بل هى أيضا حديثة ، اذ أننا نعهد بمهمة التصرف فى مثل هذه المشكلات الى سلطة دنيوية تمثل الدولة .

أما بالنسبة الى الاثينى ، فان هذه السلطة تتركز فى النظام الدينى . ولهذا السبب يرى اوطيفرون انه لما كان سلوكه يتفق على الأقل مع روح القانون ، فان فى هذا وحده ما يكفى للبت فى مسألة اتفاهه أوعدم اتفاهه مع التقوى (ه د هـ) . وعند هذه النقطة تبدأ المناقشة الحقيقية . فسقراط يريد من محدثه أن يعرف التقوى . وأوطيفرون يعلم ان الناس فى عمومهم يجدون عمله ضد أبيه فجورا ، ومن ثم فهو يحاول أن يثبت انه عكس لذلك . وهو لذلك يدعو الى نوع ارفع من التقوى ، فيقترح عدة معايير لها ، واحدا تلو الآخر — كأن تقضى بالآلهة ، ونفعل ما يرضيها ، وما يسرها . وفى كل مرة يرفض سقراط التعريف المقترح . وأخيرا يقول أوطيفرون ، بعد أن أعينته الحيل ، « أود أن أقول ببساطة ان التقوى هى معرفة الطريقة التى نرضى بها الآلهة بالقول والفعل ، وبالصلوات والقرايين . هذه هى التقوى التى يكون فيها خلاص الأمر والدول ، مثلما أن الفجور ، الذى هو عدم رضا الآلهة ، هو ذمارها وخرابها » (١٤ ب) .

على أن سقراط لا يقنع بذلك بطبيعة الحال ، ومع ذلك فانتا ننتظر رد الفيلسوف دون جدوى ، اذ تختم المحاوراة بمناورة مفاجئة : فأوطيفرون يدعى ، بعد أن تملكته الحيرة ، بأن وراءه أعمالا عاجلة ، حتى يفر من سيل الأسئلة، وسقراط يكتفى بتعبير ساخر عن خيبةأمله: فقد كان يعتمد كثيرا على مساعدة العراف فى التزود بحجج يرد بها على ميلتوس !

وبالاختصار ، فإن الحصيلة النهائية للمحاورة سلبية . وعلينا ان نخمن ما يعارض به الفيلسوف الموقف البرجماتي لمحدثه - واعنى به مطلب الدقة والشمول ، وبالتالي ضرورة بناء « التقوى » على أساس نزوع روحي باطن .

وبعبارة أخرى ، فعلى حين أن نظامنا الاجتماعي والسياسى يؤيد أوطيفرون ، فإن مفاهيمنا الدينية تجعلنا بطيغتنا ، فى عصرنا الحالى ، الى الانحياز الى جانب سقراط . وهذان الاتجاهان المتعارضان هما اللذان يجعلان نشعر بالقلق من الوجهة النفسية . وربما كان لنا أن نضيف الى ذلك أن وضوح نية سقراط فى السخرية من خصمه يضعف من ولائنا له . فتعاطفنا انما ينصب ، لأسباب انسانية ، على أوطيفرون .

وعلى أية حال فإن رأى أوطيفرون يمثل ، على المستوى التاريخي، رأى الاثينى العادى فى مسألة التقوى . ومهما كان من ضعف المحاولات التى بذلها من أجل تعريف التقوى ، فإن هذه المحاولات تتيح لنا ان نستخلص سمات متعددة تكشف عن الطابع الجماعى والقومى لهذه القضية . وهكذا نهتدى لديه الى فكرة الاتفاق بين الآلهة - وهو اتفاق لا يتعرض للمؤثرات البشرية ، وكذلك نجد لديه اتجاهها رسميا وتقليديا فى آن واحد ، لا يمكن التعبير عنه الا بوسائل خارجية مقننة ، وبالتالي بوسائل اجتماعية - أى فى أقوال وأفعال شعائرية ، كما نجد رأى القائل أن قدرة الجزيئات الايجابية أو السلبية تقتصر تماما على الجماعة ، أى على الأسرة أو المدينة ، وأخيرا وليس آخرا على الاطلاق ، نجد رأى القائل أن كل ما يتفق مع العدالة (بمعنى dike) ، أعنى مع نوع العدالة الذى تتطلبه الجماعة السياسية ، يتفق آليا مع التقوى .

والواقع أنه ليس مما يدعو الى الدهشة أن نجد أوطيفرون يتعثر عندما يطلب اليه أن يصرح بمبدأ كانت تطبيقاته العملية مألوفة له ولرفاقه من المواطنين . ذلك لأنه عندما يكون المبدأ واضحا بذاته ،

وعندما يتحكم في حياة الانسان بحكم العادة ، فان المرء لا يشعر بالحاجة الى تعريفه . فلم يكن لدى اليونانيين تفسيرات دينية لأنهم لم يكن لديهم وحي ، على حين أن ارتكاز المسيحية على الوحي هو الذى يجعل من الضرورى اعادة تفسيرها على الدوام . ولقد اكتسب التفسير الدينى أهميته الكبرى في فترة الاصلاح الدينى ، أى في الوقت الذى لم تعد فيه التفسيرات التقليدية واضحة بذاتها .

ومع ذلك فعلىنا ألا ننسى أن أوطيفرون عراف ، وأنه بالتالى — حسب تعريفه — شخص ملم بتفاصيل المسائل الالهية . فنصيحته ، حتى بالنسبة الى عقيدة بدون تعاليم ثابتة ، تمثل نوعا من المصدر الرسمى . وهذا ما يجعلنا نعزو قدرا من الأهمية لأفكاره ، حتى ولو كان يسيء التعبير عنها . وهذا أيضا هو ما يضى على نقد سقراط قيمته الخلافية (٤ - هـ) . وعلى الرغم من ان هذا النقد سلبى تماما ، وان سهولة الانتصار الجدلى الذى وصل اليه سقراط تشوهه الى حد ما ، فانه يثير سؤالا يقتضى جوابا اثوروبولوجيا : فهل التقوى ، التى هى مرتبطة بالأخلاق ضرورة ، تشبه الأخلاق في كونها متعلقة بالفرد ؟ غير ان شهادة سقراط غير مقبولة في نظر البحث الاثوروبولوجى للعقيدة اليونانية ، فهى تمثل النقطة التى تمتاز فيها الاثوروبولوجيا الافلاطونية بمقيدة أعمل فيها الفيلسوف فكره .

ولو حكمنا على آراء سقراط على أساس الدين الشائع في عصره ، لكانت مفتقرة الى التقوى . فهذه الآراء ، اذ تنكر كل قيمة لما يخرج عن مجال المطلق الذى تدركه النفس البشرية ، تمثل نوعا من النقد للنظم القائمة ، بل أنها تهدد أيضا « الآلهة القديمة » أى آلهة المدينة (٣ ب) .

ومن الاسراف فى الغرور أن ندعى القدرة على ان نعالج فى هذا الموضوع المشكلة العامة المتعلقة بالادانة القانونية على تهمة انعدام التقوى فى اليونان القديمة . فقد كانت حالات الادانة هذه متعددة وغير منتظمة فى آن واحد . وانه لمن الصعب أن نحدد أى الأمرين أكثر مدعاة للدهشة — أهو الافتقار الى التسامح ، أم التخبط والاهمال

فى تلك المحاولات التى كانت مجرد محاولات متفرقة لكبت الآراء . ولو تركنا جانباً كل ما يتصل بالإجراءات الموجهة ضد الهرطقة الدينية ، واقتصرننا على المحاكمات المتعلقة بالاختلاف فى الرأى (كما فى حالة أنكساجوراس وبروتاجوراس وسقراط وأرسطو) لا مكننا — على الرغم من نقص ما لدينا من معلومات — أن نستخلص اتجاهها مستركاً بينها ، هو الرغبة الجماعية فى الدفاع عن احتكار الدولة للأمور المتعلقة بالتقوى ، وإدانة أولئك الذين يريدون إقامة عقيدة يكون الفرد هو خالقها والمتنفع منها فى آن واحد .

على أن موقف الكبت هذا لم يتأثر بالنقد الأخلاقى عند مؤلفى التراجيديات ، بقدر ما ظل ضمناً على الأقل ، ولا بفكاهات المؤلفين الهزليين ، ولا بالموقف اللا أدرى الذى اتخذته الفلاسفة . ففى ثلاثية أورست ، يدين اسخيلوس اله دلفى لأنه حض أورست على قتل أمه ، ثم أعلن عجزه عن الدفاع عنه . مثل هذه الإدانة تبدو فى نظرنا تجديدافاً ، ولكنها لم تكن كذلك بالنسبة إلى الأثينى الذى كان يشعر بالرضا إذا ما قامت محكمة الدولة *Areopagus* باسم المجتمع كله ، بإعادة الرابطة بين قتل الأم وبين الآلهة التى اغضبته جريمة أورست .

ومن الأدلة الأخرى على قيام الدولة بوظيفة الوسيط الضرورى فى كل اتصال بين الآلهة والناس ، شهادة الخطباء ، الذين هم المبسرون بحق عن الروح الدينية الشعبية كما تستخلص مباشرة من سامعيهم . فسواء أكان حديثهم منصبا على الآلهة بوجه عام ، أم على اله معين ، أم على « مصير » لا شخصى ، فإن الإيمان الذى كانوا يعبرون عنه كان على الدوام مبنيًا على فضائل سياسية ، وكان يتوج بها على الدوام .



وربما اعترض امرؤ على هذا الرأى بقوله أن واحداً من أعظم الأعمال فى الأدب اليونانى يبدو معبراً عن وجهة النظر المضادة . ففى « أتيجونا » ينحاز سوفوكليس إلى صف البطلة ، ويتجه عطفنا ، وكذلك عطف المشاهدين الأثينيين ، فى نفس اتجاه الشاعر . فنحن نقف فى صف كل الشخصيات (أتيجونا وهيمون وتريسياس) التى تعارض كريون ، ونشعر بالارتياح عندما نرى أفراد الكورس ، فى نهاية المسرحية ،

يتحررون من تخاذلهم الخائر ومن عبوديتهم - عبودية الرعايا
الخاضعين الأذلاء .

ومع ذلك فإن الاعتقاد بأن أتيجونا على صواب لأنها تمثل نوعا من
التقوى أرفع الى حد لا متناه من مقتضيات السياسة العملية ، هو
اعتقاد ينطوى على تبسيط مفرط للمشكلة المعروضة في التراجيديا .
والأخطر من ذلك ان المرء يقحم في التفكير اليوناني عنصرا مستخلصا
من الأخلاق المسيحية ، اذا لخص الصراع المتضمن في هذه التراجيديا
في الصيغة الآتية : « ان طاعة الآلهة أفضل من طاعة البشر » . والواقع
ان أتيجونا لا تتخذ هذا الموقف في المنظر الذى توجه فيه الملك (٥٠)؛
وما يليها) . بل انها تعتزم القيام بواجبها التقى ، لا من أجل ارضاء
تقواها الفردية ، بل لارضاء تقواها العائلية . أما كريون ، فإن ما يريد
أن يفرضه هو قطعا مقتضيات التقوى الدينية والسياسية - أعنى ما
يقتضيه انتماء المرء الى جماعة أهم بكثير من الأسرة ، وذلك بالنسبة
الى القرن الخامس على الأقل ، وبالقياص الى الأهمية الدينية لهذه
الجماعة . ومن جهة أخرى ، فإن معارضيها انما ينازعون في الادعاء
القائل ان التدابير التى أمر بها تتضمن تطبيقا مشروعا لهذا المبدأ . ولنستمع
الى ما يقوله له ابنه هيمون في وجهه (٧٣٣ وما يليها) :

هيمون : ليس هذا ما يقوله أهل طيبة جميعا .

كريون : واذن فإن لطيبة الحق في اصدار أوامرها الى ؟ .

هيمون : ألا ترى انك ترد كالأطفال ؟ .

كريون : واذن فعلى أن أحكم هذا البلد من أجل الآخرين ؟ .

هيمون : ليست هناك مدينة تنتمى الى رجل واحد .

كريون : واذن فالمدينة لم تعد ملكا لحاكمها ؟ .

هيمون : حسنا ، انك تستطيع أن تحكم وحدك دون منازع في
مدينة خاوية ا .

ومعنى ذلك ان هيمون ، بدلا من ان ينازع في رأى القائل ان
الواجب الدينى موضوع في اطار سياسى ، يلاقى أباه على الأرض

ذاتها . فكلمة « دولة المدينة » تتكرر ثلاث مرات في الحوار ، بالإضافة الى ما ورد فيه من اشارات الى الوطن أو الى طيبة . ويثير الشاب المشكلة الحقيقية ، وهى مشكلة « تجاوز الحدود hubris » . فكريون يفتقر الى الحكمة (phronesis) ، كما ينبئه ترسياس ، وكما يردد الكورس من بعده - بعد حدوث الكارثة .

ومن الملاحظ أن حق الدولة في وضع معايير التقوى والتحكم في مظاهرها لا يوضع موضع النقاش على الاطلاق . ذلك لأن انكار مشروعية هذا المبدأ كان يبدو في نظر اليونانيين تهديدا لنظام العالم بأسره . وإذا كان كريون قد أدين ، فليس ذلك لأنه كان يجسد هذا المبدأ ، بل لأنه قد خاذه .



هذا العرض السريع لا يقصد منه الا ان يطبق على الحياة الدينية لدولة المدينة polis في العصر الكلاسيكي (وهو أمر أرائى بحاجة الى تأكيد مرة أخرى) . فضلا عن ذلك فقد تعمدت أن ادع جانباً الاتجاهات المضادة ، وهى اتجاهات تظل فرعية ، رغم وضوحها الشديد. هذه الاتجاهات تظهر بوضوح فى الطوائف الدينية الخاصة ، وفى عقيدة ديونيزوس ، وفى تلك الأسرار ومجسوة المعتقدات التى اطلقنا عليها اسما جامعا هو « الأورفية » . ففكرتا التقوى الفردية والخلاص تظهر فى هذه العقائد بدرجات متفاوتة ، وذلك على سبيل التعويض دون شك ، وقد أضفى بعض المفكرين ، ولاسيما افلاطون ، تعبيرا فلسفيا عن هذه الأمنيات .

ولاشك فى أن ملاحظاتي هذه لا تنطبق ، بالأحرى ، على الأنواع الأخرى للمجتمع التى تعاقبت ، واحدا بعد الآخر : طوال التاريخ اليونانى . فقد سارت العلاقة الديالكتيكية بين الناس وبين الآلهة فى طريق مخالف تماما فى العصر الهوميروى - عصر القبائل أو البطون الاقطاعية التى كان الفرد فيها أوضح ظهورا . ولكن الانشقاق المفاجئ عن مفاهيم الفترة الكلاسيكية يتضح بوجه خاص فى الملكيات الكبرى للعصر الهلنستى .

ولقد ظهر كتاب حديث مخصص « للعقيدة الشخصية بين اليونانيين » ، ألقى ضوءا ساطعا على الأعناق اللاهوتية لبعض مظاهر التقوى اليونانية بالمعنى الفردي الحديث لهذا اللفظ . ولو اختبرنا المصادر التي يرجع إليها هذا الكتاب ، لوجدنا انها مقسمة من الوجهه الزمنية الى أجزاء غير متساوية ، وأن الجزء الأكبر منها يرجع الى أصل متأخر . فضلا عن ذلك بأن هذه المصادر متباينة تماما في مضمونها : فمنذ زمن الاسكندر الأكبر وحده يمكن القول أنها تعبر عن عقيدة يمارسها الشعب بأكمله بالفعل . أما مصادر القرنين الخامس والرابع فستمددة اما من التيار الصوفي الفرعى ، واما من أعمال الشعراء والفلاسفة . والحق أن من واجب المؤرخ أن يميز بين هذين النوعين من المصادر . فحتى لو كان هناك استمرار في ترتيب الفكر ، فإن هناك انفصالا في ترتيب الوقائع . وإن العقيدة الهلنستية ، بما اتخذته من أشكال شديدة التنوع ، تمثل ثورة حقيقية بالنسبة الى القرون الماضية ، بمعنى أنها حققت بوجه عام خلاصا فرديا في اطار تاريخي ظل حتى ذلك الحين مجرد أمنية عارضة .

وفضلا عن ذلك فهناك نوع من البرهان السلبي الذي يساعد على تأييد نتيجة مستخلصة من الآراء التي أعربنا عنها هاهنا : وهي أن العلاقة بين الناس والآلهة تتوقف على نوع المجتمع الخاص وعلى البناء السياسي . فالملكيات الهلنستية لم تعد تستطيع الاضطلاع بدور الوسائط في هذا الحوار بين الناس والآلهة ، نظرا الى اتساع حجبها الى حد هائل ، وإلى صعوبة الوصول الى مراكز القوة فيها . ذلك لأن المفهوم الكلاسيكي يفترض مقدما « دولة مدينة polis » صغيرة يعرف فيها كل فرد الآخرين ، ولا تسيطر نظمها على الوجه الصحيح الا حيث يكون هناك اتصال وثيق مستمر بين الحاكمين والمحكومين . ففي هذه الظروف وحدها يمكن لذلك النوع الخاص من التقوى ، الذي يقتضى توسط الوحدة السياسية من أجل الوصول الى أهدافه الالهية ، أن يظل ملموسا ومثيرا في آن واحد .

وهنا نهتدى أخيرا الى حل المشكلة التي اعترضتنا في البداية عندما لاحظنا الاطار العام للعقيدة اليونانية من وجهة نظرا ثربولوجية خالصة .

فعلى الرغم من أن الانسان منفصل عن الآلهة ومحكوم عليه بأن يواجه وحده مشكلة الشر ، وليس له أن يأمل فى أى فضل من الآلهة الا اذا شاء هواها المحض ذلك ، فانه يستطيع على الأقل أن يقترب منها بتوسط عقيدته القومية ، ويأمل فى المشاركة فى النعم التى تمنحها الآلهة مقابل ذلك للجمتمع . واذن ، فرغم أن العقيدة اليونانية تبعث الانقباض فى الانسان من حيث هو فرد ، فانها لم تتخل عنه بوصفه مواطنا .

واذن ، فلو تأملنا هذه العقيدة فى مجموعها ، لوجدناها تتبدى لنا بأكبر قدر من الوضوح من وجهة النظر الاجتماعية . ذلك لأن نوع الانسان الذى تفترضه مقدما ، هو دائما عضو فى جماعة ، وفى الدولة بوجه خاص . فهى تجعل للانسان المنفرد *anthropos* ، بما هو كذلك ، أدنى مكانة ، وتضعه فى أقل مستويات الوجود شأنًا .

حاشية عن مراجع الموضوع

من الجلى أن المؤلفات التى تكتب بروح وصفية خالصة يمكن أن تكون لها فائدة كبرى بوصفها مصادر للسواد . فلا يمكن لأحد الاستغناء عن كتاب م.ب. نلسون : تاريخ العقيدة اليونانية

M. P. Nilsson : Geschichte der griechischen Religion

(فى مجلدين ، مونيخ ١٩٤١ - ١٩٥٠) ، وهو الكتاب الذى يعد أكمل نماذج هذه الفئة . ولكن هناك أبحاثا معينة يتجلى فيها بوجه خاص الاتجاه الراهن الى تجاوز النظرة الوضعية للعقيدة . ومن أمثلة المؤلفات المكتوبة بهذه الروح التركيبية ، كتاب : « العبقريّة اليونانية فى العقيدة Le génie grec dans la religion » (فى سلسلة « تطور الانسانية L' Evolution de l' Humanité » ، باريس ، ١٩٣٢) . وقد خصص أحد المؤلفين ، هول . جيرنيه Gernet دراسة للنظرة الدينية اليونانية الى الانسان ، نشرت فى كتاب من المختارات جمعه س . ج بليكر C. J. Bleeker بعنوان « الاثروبولوجيا الدينية Anthropologie religieuse » (ليدن ١٩٥٥ ، ص ٤٩ - ٥٩) .

وأنا لا أستطيع أن أستخلص ، كما فعل ، نظرة الى الانسان بالمعنى الدقيق للكلمة في سياق الفترة اليونانية الكلاسيكية ، ولعل دراستي هذه توضح سبب ذلك . أما كتاب الأب فستوجير Festugière «العقيدة الشخصية عند اليونانيين Personal Religion among the Greeks» (محاضرات ساذر Sather في الدراسات الكلاسيكية ، المجلد ٢٦ ، جامعة كاليفورنيا في بركلي ، ١٩٥٤) ، فقد رأينا من قبل أن مجاله ينبغي أن يقتصر على سياق تاريخي محدد بدقة .

ك. ١. نيلكانتا شاستري

صلات الهند ببلاد الغرب (١) في العصور الوسطى

ترجمة : ابراهيم شكر الله

كان لقيام الاسلام وانتشاره في القرنين السابع والثامن الميلاديين أثر لا يعدله أثر في التقريب بين الشرق والغرب ، وفي فتح مسالك عديدة للاتصال المادى والروحى ، وفي زيادة الاسفار والتجارة ، وذلك بعد أن خفت حدة الحرب وما أثارته من عداوة . ونحن نملك نتيجة كتابات الرحالة العرب وجغرافيتهم ومؤرخيتهم سجلا يكاد يكون كاملا لما نشأ من صلات وتبادل في ذلك العصر . ولقد أخذ جغرافيو العرب الأولون عن الهند نظرية أن للعالم مركزا أطلقوا عليه اسم « الارين » وهو تحريف لاسم المدينة الهندية أوجايني التي كانت تملك مرصدا فلكيا كان يظن أن « قبة العالم » تقع عندها . وكان أبو القاسم عبدالله بن أحمد المعروف باسم ابن خرداذبه من طليعة هؤلاء المؤلفين العرب . وكان ينحدر من أسرة فارسية مجوسية اعتنقت الاسلام . وكان عاملا على البريد والخبر في فارس واقليم الجبال . وهو أول من كتب في الطرق بمؤلفه « المسالك والممالك » الذى نشر أول ما نشر سنة ٨٤٦ ميلادية ثم تناولته يد التنقيح مرارا كانت آخرها سنة ٨٨٥ .

(١) المقصود بالغرب البلاد الواقعة غرب الهند . (المترجم)

وابن رسته وهو أيضا من أصل فارسي (عاش حوالي سنة ٩٠٣ ميلادية) وألف كتاب الأعلام النفيسة وألف ابن الفقيه الهمداني حوالي الفترة ذاتها كتاب البلدان ، وهو كتاب شامل للجغرافيا كثر أخذ المقدسي وياقوت عنه واستشهدا به .

وفي حوالي سنة ٩٥٠ ألف الاصطخري كتاب المسالك والمسالك وبه خرائط ملونة لكل قطر ، وقد راجع ابن حوقل (٩٤٣ - ٩٧٧) الذي بلغ في أسفاره اسبانيا ، خرائط ونصوص كتاب الاصطخري في الجغرافيا استجابة لرجاء منه ، ثم لم يلبث بعد هذا حتى أعاد كتابة الكتاب كله ونشره باسمه . وقد اتبع أبو الحسن علي المسعودي ، الذي يلقب هيروذوت العرب ، أسلوب الموضوع بدلا من أسلوب الأسرة الحاكمة عند كتابة تاريخه . وقد بلغ بكتابه « مروج الذهب » سنة ٩٤٧ وجاء كتابه هذا جامعا شاملا للتاريخ والجغرافيا على السواء أما أبو زيد حسن السيرافي الذي كان يعيش في الخليج الفارسي فلم يكن رحالة صاحب أسفار ولكنه اجتمع بكثير من التجار والفقهاء الذين جوبوا الآفاق ومن بينهم المسعودي ، كما راجع مؤلفا قديما عن الهند والصين وأضاف اليه مادة مما اجتمع له من شوارد دراساته وأحاديثه . أما سلفه الذي كتب في سنة ٨٥١ فقد كان الرأي - الذي ثبت فيما بعد فساد - أنه لسليمان التاجر الذي يرجح أنه كان أحد المصادر العديدة التي اعتمد عليها ذلك المؤلف المجهول .

وقد بلغ التأليف التاريخي العربي ذروته في مؤلفات المسعودي ومعاصره الطبري (٨٣٨ - ٩٢٣) ثم بدأ يتقلص ظله بعد تاريخ ابن مسكويه (١٠٣٠) ، وقد قام ابن الأثير (١١٦٠ - ١٢٢٤) بتلخيص تاريخ ابن الطبري وبلغ به عام ١٢٣١ وكان الجديد في كتابه ما اتصل بالحروب الصليبية . وقد جاء كتاب سبط بن الجوزي البغدادي (١١٨٦ - ١٢٥٧) شاملا للتاريخ العام منذ الخليقة حتى سنة ١٢٥٦ . أما ابن خلكان (١٢٨٢) قاضي قضاة سوريا فقد كان أول مسلم يؤلف ما يمكن اعتباره قاموسا قوميا للاعلام ، وهو عمل مهد له الى حد ما ياقوت وابن عساكر (١١٧٧) .

بعد هذه العجالة التى تناولت المصادر الرئيسية للمعلومات نستطيع أن نتطرق الآن الى ذكر تفاصيل الصلات التى قامت بين الهند وبلاد الغرب ونحاول بيان ما كان لها من آثار ثقافية . ففى القرن السابع استورد من الهند الغاب المعروف باسم الغاب الهندى الى الخط ، وهو ساحل البحرين ، ليصنع منه عيدان الرماح . وكان خير السيوف ما جلب من الهند ، ولذلك أطلق عليها الهندى والمهند . ومنذ سقوط روما وتجارة البحر الأحمر والخليج الفارسى فى أيدي العرب والهنود وحدهم ، وقد ظلت على هذا الحال مدى قرون طويلة ، وقد روى حمزة الأصفهاني والمسعودي أن سفن الهند وميلان كانت منذ القرن الخامس الميلادى تشاهد دائما وقد بلغت مراسيها فى الفرات حتى الحيرة بجانب الكوفة وهى مدينة تقع على بعد خمسة وأربعين ميلا الى الجنوب الغربى من بابل القديمة . وقد حدث انحصار تدريجى لمراكز التجارة الهندية والصينية ، فهبطت من الحيرة الى الأيكة ، وهى أبولوجوس القديمة . ومن الأيكة تحولت الى البصرة ، المدينة المجاورة لها ، ومن البصرة الى سيراف على الشواطىء الشمالية للخليج الفارسى ، ثم الى كج وهرمز .

وكان لاستيلاء العرب على مكران وهى المنطقة الساحلية بلوخمستان بعد سنة ٦٤٣ ميلادية أثره فى بلوغ العرب حدود الهند كما أدى استيلاء محمد بن القاسم على السند فى ٧١١ - ٧١٢ الى أن يصبح احتلالهم وادى نهر السند الأسفل ودلتاه احتلالا مستديما . ومن المدن التى فتحت الميناء البحرى « الديبل » وكان به تمثال لبودا بلغ ارتفاعه نحو أربعين ذراعا . ولم تلبث غزوات العرب أن اتسعت فى سنة ٧١٣ حتى بلغت شمالا الملتان فى جنوبى البنجاب ، وكانت كذلك مركزا لاحد الهياكل البوذية الذائعة الصيت ، وقد وجد فيها الغزاة حشدا كبيرا من الحجاج أخذوهم أسرى .

وقد ظلت بقية الهند حرة حتى بدأت فى نهاية القرن العاشر سلسلة جديدة من الغزوات بقيادة محمود الغزنوى . ولكن لم يتم الاستيلاء

على قندهار على الحدود الشمالية الغربية للهند الا على يد أبى جعفر المنصور العباسى (٧٥٤ - ٧٧٥) ودمر تمثالا لبوذا كان بها . وبلغ قواد المنصور بغزواتهم كشير ، ذلك الوادى الغنى المترامى الأطراف الواقع الى الشمال الغربى من الهمليا . وقد أرسل أسطولا من البصرة فى سنة ٧٧٠ الى دلتا السند لتأديب القراصنة الذين جرءوا على نهب جده . وهكذا نشأت فى السند أول الصلات الكبرى بين الاسلام السامى وبين البوذية والهندوكية الهندية مستندة الى أساس دائم . وهكذا أيضا ظهر الفكر الهندى فى أفق الاسلام فى القرن الثامن محدثا أثرا هنديا مطردا لم يزل يؤثر فى العالم الاسلامى . ولقد كان الرهبان الهنود الجوالون عاملا له أثره الفعال فى زمن خلفاء بغداد العباسيين . ويصورهم الجاحظ (٨٦٦ ميلادية) تصويرا دقيقا مطلقا عليهم اسم الرهبان الزنادقة ، وقد فضل أحد هؤلاء الرهبان أن يتهم بالسرقة وتحميل سوء المعاملة على أن يشى بطائر سارق لأنه لم يشأ أن يكون سببا فى موت كائن حى . ولقد كان هؤلاء الرهبان اما من السادوهيين الهندوكيين أو من البهيكوس البوذيين ، أو من أولئك الذين كانوا ينسجون على منوالهم وينهجون نهجهم . وقد ترجمت مؤلفات البوذيين الى العربية فى عهد المنصور وفى عهد خلفه الشهير ، الخليفة العباسى هارون الرشيد (٧٨٦ - ٨٠٩) من الفارسية « البهلوية » أو من السنسكريتية مباشرة . ومن بين هذه الآثار المترجمة كتاب بلاوهر وبوداساف (برلام وجوزافات) وهو قصة تحول أمير هندى باسم جوزافات بوذا عن دينه بتأثير الزاهد برلام ، وكتاب البد . كما نشأت صلات كثيرة مباشرة بالأديرة البوذية التى كانت تزدهر فى البلخ ، ومنها على سبيل المثال نوباهار (نافا - فيهارا ، أى الدير الجديد) ، وهو أمر يسبق بكثير انتصار المسلمين النهائى فى القرن الثانى عشر . وهناك بصورة عامة عدد كبير من المؤثرات الهندية التى أمكن تعقبها فى الاسلام نتيجة اتصاله بالهندوكية (فى معناها الواسع الذى يشمل البوذية) فى السند وغيرها خارج الهند . وفى مجال الأدب الشعبى أخذ الأدب العربى من الحكايات الهندية عددا كبيرا من أقوال الحكمة الماثورة فى

السياسة والأخلاق ، مصاغة في صورة الأمثال . ومن ذلك حكايات بانكاتنترا . وأول الآثار الأدبية العربية من هذا الضرب التي ورثناها كتاب كليلة ودمنة (وهو تحريف واضح لاسمى كاراطاكا وداماناكا ، وهما القوتان اللتان تسودان في الجزء الأول من البانكاتنترا) وهو الكتاب الذي اشتهر في أوربا باسم حكايات بيدباى ، ويبدأ هو بالعربية بيدبا ، المأخوذ عن البهلوية عن السنسكريتية « فيديابانى » ، وهو ليس اسم علم بل لقب معناه البانديت الأكبر في البلاد ، وكان لقب الفيلسوف البرهمى الذى يقوم برواية هذه الحكايات المراد بها تعليم الأمراء وتأديبهم . وقد ترجمت الى العربية في القرن الثامن عن ترجمة بهلوية مفقودة الآن تمت في القرن السادس في فارس في عهد الملك انوشروان (٥٣١ - ٥٧٨) عن الأصل السنسكريتى وهو أيضا مفقود ، وهو النص الكامل للبانكاتنترا المجهولة التاريخ . وقد أصبحت الترجمة العربية أساسا لجميع الترجمات الموجودة حاليا والتي تشمل أربعين لغة مختلفة تضم الى جانب اللغات الأوربية ، العبرية والتركية والأينوية والإيسلندية والملايوية . وقد قام بالترجمة العربية ابن المقفع ، وهو زرادشتى اعتنق الاسلام . وقد أدت الريب التي أحاطت بسلامة عقيدته الى اعدامه حرقا سنة ٧٥٧ .

وفي ميادين العلوم والرياضة والفلك والتنجيم والطب والسحر ، كانت حكمة الاسلام الدنيوية مدينة الى حد كبير للهند . فحوالى عام ٧٧٣ نشر رحالة هندي في بغداد بحثا في الفلك عنوانه سيدهاتنا (واسمه بالعربية السند هند) ترجمه بأمر من المنصور محمد بن ابراهيم الفزارى الذى أصبح فيما بعد أول فلكى فى الاسلام . وقد تمت الترجمة فيما بين ٧٩٦ و ٨٠٦ بمساعدة العلماء الهنود ، ويعود اهتمام العرب بالنجوم الى أيام معيشتهم في الصحراء ولكن دراستهم العلمية لها لم تبدأ الا ذلك الحين . وقد شجع الاسلام دراسة الفلك حتى يتسنى تحديد اتجاه الصلاة نحو الكعبة . وقد اعتمد الخوارزمى الشهير (حوالى سنة ٨٥٠ م) في جداول نجومه الذائعة الصيت (الأزياج) على كتاب الفزارى وقابل بين الفلك عند اليونان وعند الهنود موقفا بينهما ومضيفا

ما بلغه هو من نتائج . وقد جلب هذا الرحالة معه كذلك مقالا فى الرياضة كان من نتائجه دخول الأعداد المعروفة فى أوروبا باسم الاعداد العربية وعند العرب باسم الهندية ، فى العالم الاسلامى . وقد شملت هذه الاعداد الهندية الاعداد من واحد حتى تسعة وكذلك الصفر ، وهو الذى أخذه العرب عن الهند . والمسلم به الآن أن النظام العشري للقيسة المكانية للأرقام والصفر من ابتداء الهنود ، وأنه يعود الى عصر جوبتا أو قبله . ذلك أن كتاب الآريهاتا يشير الى هذه اعداد كما يستخدمها كتاب الفاراهاميهارا فعلا . على أن نيدهام قد أشار أخيرا الى أن الغالب أن رمز الصفر ابتدع فى الهند الصينية قبل استخدامه فى الهند .

يبد أن كتاب الفاس أفاداتا الذى كتبه سويندهو (فى القرن السادس الميلادى) ، وكان نيدهام على علم به أيضا ، لا يترك مجالا للشك فى أنه ، رغم الدليل الخطى epigraphic من الهند الصينية الذى يتضح منه أن الترقيم العشري كان يستخدم فى مطلع القرن السابع ، فإن أقدم الاشارات الدالة على هذا الترقيم ولرمز الصفر وجدت فى الهند نفسها .

ومهما يكن من الأمر فليس من شك فى أن العرب أخذوا علمهم عن الهند ونقلوه الى أوروبا . ولقد كان الخوارزمى (فى أوائل القرن التاسع) هو أول شراح العرب لنظام الأرقام الهندى وقد ترجم كتابه عن طرائق الحساب الهندى الى اللاتينية اديلارد البانى فى القرن الثانى عشر ورغم أن الأصل العربى قد فقد فإن الترجمة اللاتينية المعروفة باسم De Numero Indico الأرقام الهندية لا تزال موجودة . ولقد كان انتشار الأرقام العربية (الهندية) فى أوروبا غير المسلحة بالغ البطء . وظل الرياضيون المسيحيون قرونا يفضلون استخدام الأعداد الرومانية القديمة واللوحات الحسابية .

ولقد كان أول استخدام للرموز الجديدة فى ايطاليا لأغراض عملية . وقد نشر ليوناردو فيبوناتشى البيزى ، الذى تعلم على يد معلم عربى وجاب شمال افريقيا فى سنة ١٢.٢ ، كتابا كان ايذاها باستخدام الأعداد العربية (الهندية) ، وبدء علم الرياضة الأوربى .

ويقال أن الخليفة هارون الرشيد كان أول خلفاء العباسيين الذين لعبوا الشطرنج وشجعوا مزاولة لعبه . والشطرنج لفظ عربي مأخوذ عن اللفظ السنسكريتي ساتورانجا وهو في الأصل لعبة هندية ثم ما لبثت أن أصبحت اللعبة المحببة في داخل البيوت للطبقة الارستقراطية وحلت مكان النرد . ويقال ان الرشيد أرسل من بين ما أرسل من هدايا الى شارلمان رقعة شطرنج كما بعث شيخ الجبل في عصر الحروب الصليبية برقعة ثانية الى القديس لويس .

ويعود أصل خيال الظل الى الهند ومنها انتشر في البلاد المجاورة في الشرق والغرب . وقد أخذته المسلمون من الهند اما مباشرة أو عن طريق الفرس . على أن ظهور أول النماذج المتطورة لهذا الأدب ظل حتى أواخر القرن الثالث عشر حين كتب الطبيب محمد بن دانيال الخزاعي الموصلي (١٢٦٥ - ١٣١٠) الذي تألق في ظل الظاهر بيبرس مؤلفه المعنون طيف الخيال في معرفة خيال الظل .

ولقد كان للهنود كذلك أثر كبير في مجال ديني خالص وإن اقتصر هذا على نمو الحركة الصوفية . فكان أبو العتاهية (٧٤٨ - ٨٢٥ ميلادية) ، وكانت مهنته في الأصل صناعة الفخار ، في شعره الحافل بالتأملات الخلقية التي يغلب عليها روح التشاؤم على علم بمبدأ الزهد وقد مجد في شعره «الملك في ثياب سائل» باعتباره غاية ما يمكن بلوغه من شرف ومجد . ويعتقد جولدتسيهر أن هذه هي في الواقع صورة البوذا . ومهما يكن من صحة هذا القول فالذي لا شك فيه أننا نرى هنا تأثير الفكر البوذي والفيدائية ، وصورها وتعبيراتها الدينية وما كانت تتميز به من أنواع الممارسة والتقوى . وأول من أطلق عليهم اسم المتصوفة في الكتابات المتأخرة كان المنجم المشهور جابر بن حيان (ازدهر في سنة ٧٧٦) الذي نادى بنظرية في الزهد خاصة به . وأهم من مارس هذه الزهادة التي تعتمد على التزام السكينة معاصره ابراهيم بن أدهم البلخي (حوالي ٧٧٧) ، وواضح من قصة تحوله الى المتصوفة أنها قد صيغت على مثال أسطورة بوذا ، فتزعم هذه الرواية أن ابراهيم كان ابن ملك خرج يوما للصيد فسمع صوتا غامضا يحذره من أنه لم

يخلق لمثل هذه الحياة . فنزل الأمير الرياضي من على فرسه وهجر سبيل العزة الدنيوية الى غير رجعة متنهجا سبيل الزهد والتقوى . وهناك رواية أخرى تقول أنه اعتنق التصوف حينما رأى من نافذة قصره سائلا جالس يأكل راضيا كسرة من خبز جاف بللها بالماء وغمسها في الملح . ولما أكد له السائل أنه راض بحياته قانع برزقه ، لبس ابراهيم خرقة الصوف ومضى في الأرض سائحا . وقد هاجر ابراهيم بعد تحوله هذا الى سوريا حيث نبت أول تنظيم للصوفية وعاش فيها يأكل من كده . ولعل أول من أدخل نظرية الفناء ، وهو الفناء في الوجود الالهي ، فارسي اسمه بايزيد البسطامي (٨٧٥) وكان جده مجوسيا ، وقد ضرب فارسي آخر هو الحلاج بالسياط في سنة ٩٢٢ وعلق على خشبة ثم قطع رأسه وحرق جسده تنفيذا لفتوى علماء عصره بزندقته اذ روى أنه قال « أنا الحق » أي أنا الله . وقد جعله الموت صلبا أكبر شهداء الصوفية . وتتضح نظريته الصوفية من آيات شعره هذه :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا جسدا
فاذا أبصرتني أبصرته واذا أبصرته أبصرتنا

ولا يزال قبر الحلاج قائما في غربي بغداد يقصده الناس يتبركون به ، وتتضمن تعاليم طوائف الصوفية تهذيب النفس والتأمل والتجرد العقلي على نحو أشد شبها باليوجا بما في ذلك المعرفة وحالة الوجد . ولقد كان المتصوفة كذلك هم الذين نشروا المسبحة rosary بين المسلمين ، وهي من أصل هندي « ولعل المتصوفة أخذوا هذه الأداة التي تستخدم في العبادة عن الكنائس المسيحية الشرقية وليس من الهند مباشرة . وقد وجدت المسبحة سبيلها الى الغرب الكاثوليكي خلال الحروب الصليبية » . ولقد كان أول ذكر لها في الأدب العربي حوالي سنة ٨١٠ في شعر أبي نواس .

وكان انتصار الاسلام على غربي آسيا حافزا لقيام اتصال نشط بين الأديان المختلفة والهند ، وهناك شاهد معروف أقيم في سيام فو Siam Fu في الصين في سنة ٧٨١ تسجيلا لأسماء سبعة وستين مبعوثا نسطوريا وما قاموا به . وعلى هذا الشاهد نرى ذكرا للمصلة التي كانت

تربط بين مسيحي القديس توما الذين كانوا يسكنون ساحل ملايار في جنوب الهند وبطريكية بغداد . وهذا دليل واضح على حماسة كنيسة شرق سوريا في التبشير تحت حكم المسلمين . على أن السوريين المسيحيين الذين كانوا يسكنون الملابار كانوا يتعلقون بمعتقدات تعود بمنشئهم الى رسالة القديس توما في القرن الأول الميلادي ، على أن هذه مسألة أخرى . وعلى هذا النحو كان الاستيلاء على فارس سببا في هجرة أعداد كبيرة من الزرادشتيين الى الهند وذلك رغم أن الاسلام جعل لهم ما لأهل الذمة من حقوق وترك معابد النار التي يتعبدون فيها قائمة ليس في المقاطعات الايرانية فحسب بل في العراق كلها وفي الأماكن الواقعة الى الشرق من فارس . ولا يزال البارسيون في الهند يمثلون بقية من نسل هؤلاء المهاجرين الى اليوم حيث يشكلون جزءا هاما متقدما من سكان غرب الهند . ولقد اعتنق عدد كبير من ناهي الزرادشتيين الاسلام وردت أسماء بعضهم أو سترد في هذا البحث .

وعلىنا أن نشير هنا الى وصول فرقة الحشاشين الى الهند في نهاية القرن الثالث عشر وذلك بعد أن تفرقوا وذهبت ريحهم في سوريا نتيجة للضريبة القاصمة التي أنزلها بهم السلطان المملوكي بيبرس . ويعود اسم الحشاشين لا الى جرائم الاغتيال الذي كانوا يكثرون منه ، بل الى ادمانهم الحشيش . وتعرف هذه الفرقة في الهند باسم الخوجات أو المولى ، ويدينون بالولاء لأغا خان .

ومن أول مدارس الفن والمعمار العربيين التي نشأت في ظل الدولة الأموية مدرسة واضحة الصبغة الهندية ، وتحمل معالم لطراز الهندي، مثلها في ذلك مثل المساجد الصينية التي تكاد تكون صورة مطابقة للمعبد البوذي . ولقد اشترك في بناء المسجد الأموي الذي بناه الوليد في القرن الثامن (٧٥٥) في دمشق صناع من الهند . ورغم ما مر بهذا المسجد من تقلبات الكبيرة فقد ظل دائما في مخيلة العرب رابع عجائب الدنيا . وقد بنى مسجد سامراء أثناء حكم المتوكل (٨٣٧ - ٨٦١) وتكلفت عمارته ٧٠.٠٠٠ دينار . وكان مستطيل الشكل

بينما تدل عقوده المتعددة التراكيب في نوافذه على الأثر الهندي في عمارته .

وقد ظهرت في العراق قبيل منتصف القرن العاشر أول نسخة لما عرف بعد ذلك باسم ألف ليلة وليلة . وكان الأصل الذي اعتمدت عليه هذه النسخة التي أعدها الجهمياري (٩٤٢) كتاب فارسي اسمه هازار أفسان (أى ألف حكاية) ويضم حكايات كثيرة ذات أصول هندية . وقد أضيفت إليها حكايات أخرى أخذت عن الرواة المحليين . وقد احتفظ بالاطار العام والخطوط الرئيسية لكتاب أفسان كما احتفظ بأبطاله الرئيسيين ، ولكن الإضافات ظلت تدخل على الكتاب من مصادر متعددة بما في ذلك حكايات شعبية هندية وشرقية من كل لون وكذلك نواذر عديدة وقصص غرامية عن بلاط هارون الرشيد .. ولم تتخذ ألف ليلة وليلة صورتها النهائية الا في عصر المماليك في مصر ، وقد استطاعت منذ ذلك التاريخ أن تجد سبيلها الى جميع اللغات الرئيسية في أوربا الحديثة وأن تصبح أكثر المؤلفات العربية شهرة في الغرب .

وتعود كثير من المصطلحات الموسيقية العربية الى أصول هندية ، رغم أن فقدان أكثر المؤلفات الأولى في صناعة الموسيقى ، وطفوان الايقاع Rhythm على الألفة الصوتية Melody في الأغاني العربية الحديثة يجعل من العسير على أى من المحدثين أن يفسر تفسيراً مرضياً الآثار القليلة التي لا تزال باقية للموسيقى القديمة أو أن يفهم فهماً كاملاً مسمياتها القديمة ومصطلحاتها .

لقد سافر أبو العلاء المعري (٩٧٣ - ١٠٥٧) المولود في شمال سوريا ، « فيلسوف الشعراء وشاعر الفلاسفة » ، الى بغداد سنة ١٠٠٩ وتأثر بأفكار اخوان الصفا وغيرهم مما له أصول هندية . وكان اخوان الصفا مدرسة للفلسفة الشعبية بدأت حوالي سنة ٩٧٠ في البصرة وكانت تميل الى تأملات فيثاغورس . ولعل الاسم الذي اتخذوه لأنفسهم يعود الى قصة الحمامة المطوقة في كتاب كليلة ودمنة حيث يروى أن جماعة من الحيوانات تعاهدت على الوفاء فأصبحت (اخوان صفا)

لبعضها البعض وبهذا نجت من شباك الصيد . وكان لهذه المدرسة فرع في بغداد . وعند عودة أبي العلاء الى موطنه امتنع عن أكل اللحم واقتصار على النباتات وعاش عيشة يعلب عليها العزلة والانصراف عن الناس . وهو يفصح في كتاباته الأخيرة وخاصة اللزومات ورسالة الغفران عن ايمان بهداية العقل وعن فلسفة قائمة على الشك والتشاؤم، ويقال ان هذه الرسالة هي التي كان لها أكبر الأثر على داتى عند كتابته الكوميديا الالهية .

ويعتبر البيروني (٩٧٣ - ١٠٤٨) المؤلف العربي الشهير ، وهو من أصل فارسي ، أعمق مفكرى الاسلام وأكثرهم أصالة في ميدان العلوم الطبيعية والرياضية . وكان شيعيا يميل الى مذهب الشك ، ويتمتع برعاية السلطان مسعود بن السلطان محمود الغزنوي الذائع الصيت . وقد سافر الى الهند حيث افتنن بالفلسفة الهندوكية . وقد شرحها شرحا كاملا لمواطنيه في كتابه « تحقيق ما للهند من مقولة » مقبولة في العقل أو مرزولة » وكان من بين كشفه العملية القول بأن وادى نهر السند كان في الأغلب حوضا لبحر قديم قد امتلأ بالطمي، وكذلك وصف غرائب كثيرة مثل « التوائم الملتصقة » ، وتقرير الثقل النوعي لثمانية عشر معدنا وحجرا ثمينا بدقة تكاد تقارب الكمال .

ولم يقتصر البيروني على تعريف العالم الاسلامي بأهم نقاط الدين والفلسفة الهنديين وضرره مثالا يحتذيه غيره من معاصريه وذلك بدراسة السنسكريتية وترجمة أهم آثارها الى الفارسية والعربية ، بل انه سجل في أوضح عبارة الفوضى التي أحدثتها غزوات محمود الغزنوي في الهند . فقد قال : « فأباد بها خضراءهم وفعل من الأعاجيب في بلادهم ما صاروا به هباء منثورا وسمر مشهورا فبقيت بقاياهم المتشردة على غاية التنافر والتباعد عن المسلمين بل كان ذلك سبب التحاق علومهم عن الحدود المفتحة وانجلائها الى حيث لا يصل اليه اليد بعد من كشمير وبنارس وأمثالهما مع استحكام القطيعة فيها مع جميع الأجانب بموجب السياسة والديانة » .

وهناك عبارة هامة لابن خرداذبة عن حالة التجارة بين الهند وآسيا في القرن التاسع الميلادي خليفة بالاهتمام يقول : ان التجار اليهود يتكلمون الفارسية والرومية (اليونانية واللاتينية) والعربية والفرنسية والاسبانية والسلافية . وانهم يسافرون من الغرب الى الشرق ومن الشرق الى الغرب أرضاً أو بحراً ، وهم يأخذون من الغرب الخصىان والجوارى والعلمان والحريز والفراء والسيوف ويرسون في بلاد الفرنجة في البحر الغربي ثم يبحرون الى القرما حيث يحملون بضاعتهم على ظهور الدواب ويسبرون برا مدة خمسة أيام الى القلزم ، وهي مسافة عشرين فرسخاً . ثم يبحرون في البحر الشرقي (البحر الأحمر) ويبحرون من القلزم الى الحجاز وجدة ومنها الى السند والهند والصين . وعند عودتهم يحملون معهم المسك وعود الند والكافور والقرفة والمنتجات الأخرى لبلاد الشرق ، ثم يعودون الى القلزم ومنها الى القرما حيث يبحرون ثانية بالسفن الى البحر الغربي فيذهب بعضهم الى القسطنطينية للتجار بما حملوه ، ويذهب آخرون الى بلاد الفرنجة . ويحدث أحيانا أنه في ابجار تجار اليهود في البحر الغربي أن يتجهوا من مصب نهر الأورونت (العاصى) نحو أنطاكية . وبعد مسيرة ثلاثة أيام (من انطاكية) يصلون ساحل الفرات ويدخلون بغداد . ومنها يركبون السفن في دجلة هابطين في النهر الى الأبله ومنها الى عمان والسند والهند والصين .. وهكذا تكون الرحلة متصلة دون انقطاع .

والواقع أنه لولا قيام الدولة الاسلامية لما أصبح للخليج الفارسى ، رغم ما كان له تحت حكم الساسانيين من فترات ازدهار ، هذا الشأن العظيم باعتباره القناة الرئيسية الرئيسية للتجارة . وتعود أهمية الأبله الى عهد الساسانيين أو قبلهم ، وقد جاء أن المسلمين جمعوا بها من الغنائم ما لم يشهدوا له مثيلاً من قبل .

ويذكر ابن خرداذبة كذلك الجلنجال والكمال باعتبارهما من السلع التي كانت تستورد من الشرق بجانب الخزف وقصب السكر والفلفل والقرفة والحريز والمسك . ويذكر المسعودي الذي زار الهند حوالى

سنة ٩١٦ جوزة الطيب والقرنفل والكبابه والكافور وخشب الصندل
وخشب الند باعتبارها من منتجات جزائر الهند .

ويتحدث الادريسي (١٠٩٩ - ١١٨٦ ميلادية) الصقلي عن الخزف
والأنسجة القطنية الدقيقة التي كانت تجلب من كرومندل والفلل وحج
الهال من الملابار والكافور من سومطرة وجوزة الطيب والليمون من
المنصورة (وهي بالقرب من المجرى القديم لنهر السند ، وتقع الى
الشمال الشرقي من حيدرآباد في الهند) والحلتيت من أفغانستان
والكبابه من عدن ، وهو يطلق على الكونكان اسم بلاد ساج نسبة الى
النخل الهندي المسمى بالساج . وقد أتت الحروب الصليبية بالفرنجة
الى الشرق الاسلامي حيث اكتسبوا أذواقا جديدة وخاصة في العطور
والافاويه والحلوى وغير ذلك من منتجات المنطقة الحارة في البلاد
العربية والهند التي كانت تزخر بها أسواق سوريا .

ومن بين ما تعرفوا عليه من عقاقير حجر الشب والصبر . ويقال انه
عند الاستيلاء على قيصرية في ١١٠١ كان نصيب أهل جنوة من الاسلاب
سنة عشر ألف رطل من الفلفل . وقد شاع في القرن الثاني عشر في الغرب
استخدام القرنفل وغيره من الافاويه بما في ذلك الفلفل والتوابل الأخرى
المماثلة . ومنذ ذاك الحين والمآدب لا تخلو من بعض الصحف المتبلة .
وقد دخل الزنجبيل (وهو لفظ عربي مأخوذ عن لفظ فارسي مأخوذ
بدوره عن أصل سنسكريتي) طعام الصليبيين في مصر . وأهم هذه
الأشياء جميعا السكر (وهو كذلك لفظ يعود في نهايته الى أصل
سنسكريتي) . وكان السكر أول ألوان الترف التي دخلت الغرب لايعدله
شيء عندهم في حلاوة المذاق . فكان يضاف الى ألوان الشراب الخفيفة
والى الماء المقطر مع الورد والرنجس والزهور والزهور الأخرى والى جميع
صنوف الحلوى . وقد حرم سلاطين المماليك في نهاية القرن الرابع
عشر استيراد التوابل بما في هذا الفلفل الذي كان يشتد عليه الطلب
وذلك حتى يتمكنوا من بيع ما تكسدهم منه لرعاياهم بأرباح
فاحشة كما احتكروا صناعة السكر ، وقد كان يبلغ بهم الأمر أحيانا
أن يحرموا زراعة قصب السكر لفترات يحددونها . وقرب نهاية حكم

الماليك استطاع البحار البرتغالي فاسكوداجاما أن يكشف الطريق حول رأس الرجاء الصالح ، ومنذ ذلك الحين والأرض تמיד من تحت أقدام المسلمين وسفنهم في البحر الأحمر والمياه الهندية تتعرض للهجمات المتوالية من البرتغاليين والأساطيل الاوربية الأخرى . وقد أخذت تجارة التوابل والمنتجات الاستوائية الأخرى التي ترد من الهند وشبه الجزيرة العربية تتحول منذ ذلك التاريخ عن الموانئ السورية والمصرية . وثبت البرتغاليون في سنة ١٥٠٠ أقدامهم في قاليقسط على الشاطئ الغربي للهند وبعد ثلاث عشرة سنة استطاع قائدهم الفونسو دالبوكرك أن يضرب عدن بالقنابل .

ولقد دخل أكثر الهند تحت الحكم الاسلامي في القرنين الثالث عشر والرابع عشر وظل كذلك حتى القرن الثامن عشر . ومحاولة تقييم النتائج الثقافية لهذا الزمن الطويل في الحكم الاسلامي في الهند تقييما مفصلا قد تحتاج الى كتاب ضخم يتناول جانبا خلابا ، وان كان لم يدرس دراسة كافية ، من فترة طويلة من التاريخ الهندي ، وهذا أمر يتجاوز نطاق بحث مثل هذا. ومع ذلك فجهدنا هنا لا يكتمل ما لم نشر الى نتائج الاتصال الطويل بين الاسلام والهندوكية في الهند ذاتها .

ولقد سبق أن أشرنا الى تقرير البيروني عن انطباعاته عن نتائج أول صدام بينهما . ولكن حتى ألد الأعداء لا يستطيعون العراك الى مالا نهاية اذا ظلوا معا طويلا . وكان لا بد على المسلمين كحكام والهندوس كمحكومين أن يجدوا أسلوبا للمعايشة رغم ما كان يفرقهم من خلافات جوهرية واضحة في النظرية الدينية والاجتماعية وفي النظم التي كانوا يمارسونها . لذلك سرعان ما ظهرت المصالح المادية المشتركة ، وكثيرا ما وجد الحكام الهنود أن من المصلحة استخدام المسلمين ، والمسلمون الهندوس . ورغم أن الجو السياسي العام كان جوا يتميز بالعداء المتبادل وتحطيم المعابد والتمييز ضد الهنود في شئون التعليم والتوظيف ، وفي أثناء المجاعات وعند فرض الضرائب ، فإن قيام الفياجياناجار في الجنوب ومقاومة الراجبوت المتزايدة للحكم الاسلامي في الشمال ، واشتداد بأس الماراتا التي قوضت امبراطورية المغول في الخارج ولكنها لم تستطع

مع ذلك أن تؤسس لنفسها امبراطورية ثابتة الدعائم - كل هذا كان يفصح عن استمرار حالة التوتر السياسى الذى لم تخف حدته الا فى حكم ابر الشهير ، الذى بذل غاية جهده دون جدوى لانشاء دولة تجمع بين الهندوس والمسلمين وتربط بينهما على قدم المساواة . وقد لاحظ ذلك التاجر والرحالة الفرنسى الحبيبى الذى تجول فى القرن السابع عشر فى أرجاء الهند وخالط الهنود من كل طبقة وصنف .. فقد قال : ان سلطان المغول العظيم غريب فى الهندستان ، وهو يجد نفسه فى بلد يناصبه أو يكاد يناصبه العداء ، بلد به مقابل كل مغولى ، أو حتى كل مسلم ، مئات الهندوس . وكثيرا ما كان نساء الهندوس يتزوجن من مسلمين من أصحاب المكاانة المرموقة كما كان من حق الهندوس الذين دخلوا الاسلام أن يبلغوا جميعا مراتب الشرف التى كانت تتساح للاستقرارية المسلمة . ولكن علماء المسلمين كانوا يستنكرون مثل هذا التطور وما كان يتمتع به الهندوس من ميزات . وقد كتب المؤرخ بارانى فى القرن الرابع عشر يندب ما يتمتع به الهندوس فى ظل محمد بن طغلق فى العبارة التالية : « ان الكفرة والمشركين يعاملون معاملة الخراجيين وأهل الذمة وهكذا يبلغون أرفع المناصب ومراتب الشرف ويكافأون بالطبول والأعلام والبيارق الموشاة بالجواهر وبالملاسل المطرزة بالذهب والخيال المرسجة ويقلدون مناصب الحكم الرفيعة » ثم يقول « وحتى فى الحاضرة نراهم يبنون القصور مستخدمين المسلمين خداما لهم ، يجرون أمام خيولهم وفقراء المسلمين يقفون للسؤال أمام أبواب قصورهم . وفي حاضرة السلطنة يطلق عليهم أسماء راي وراانا وثانكور وساه ومهتاه وبانديت » . ولقد كانت السماحة مع الهندوس بعض ما تذرعه به تيمور فى حملته التخريبية فى نهاية القرن . على أن شواهد التفرقة كانت كثيرة متعددة فى كتب الحوليات الخاصة بهذه الفترة بحيث لا يمكن الظن أن جمهرة الهندوس ارتضت حقا الحكم الاسلامى . وتظهر العملة المتداولة فى أول عهد السلطنة بصورة وضحة ما كان يفرضه الحكم الاسلامى فى الهند فى تلك الفترة من قيود . فكانت الرموز الهندوسية مثل ثورسيغا والفارس الراكب (الراجبوت) تظهر على سكة آل غور والممالك . وكانت الحروف المستعملة فى أول الأمر حروف تجارية ،

ثم دخلت الكتابة العربية جنبا الى جنب مع حروف هندية ، ثم أصبح الطابع الاسلامى الخالص هو الغالب . وكان آخر نماذج الحروف المختلطة ماسك فى عهد بلبان (١٣٦٦ - ١٣٨٦) .

ولقد كان الموقف فى جنوب الهند يختلف عنه فى الشمال . فلقد ظلت العلاقات التجارية السابقة على الاسلام بين العرب وشعوب شواطئ الخليج الفارسى قائمة بعد أن دخلت هذه الأخيرة فى الاسلام ، وأبدى حكام الهندوس فى الشاطئ الغربى استعدادا للسماح للمسلمين بإنشاء مراكز محدودة لسكنائهم فى الموانئ والمدن التجارية المختلفة يستطيعون فيها أن يلتزموا بأحكام دينهم وشرعتهم ويمارسون التجارة لمصلحة الهنود والمسلمين المشتركة . وقد شهد ابن بطوطة ، ذلك الرحالة المغربى الذى لا يكل ، بأن كل ميناء زاره على المحيط الهندى فى القرن الرابع عشر كان يزخر فى الأغلب بالتجار المسلمين . وقد أدى هذا الى التزاوج بين أهالى البلاد والأجانب مما نتج عنه قيام مجتمعات مختلطة الأعراق مثل النافايات فى غربى الهند ، والموبلاه فى الملابار ، واللابايس فى الشاطئ الشرقى . وقد ظل هؤلاء على تعلقهم بالتجارة البحرية حتى بعد وصول البرتغاليين ورغم ما لقوا من مقاومة متصلة .

وقد خذلت محاولات المسلمين للتغلغل الى الدكن من السند فى القرن الثامن نتيجة مقاومة هندوسية ناجحة قام بها الشالوكيا فى بادامى وأمرأوهم الاقطاعيون . وقد أدت حركة المقاومة لاستعمار الخليجيين والطفلقين الى قيام امبراطورية هندوسية هى الفيجاياناچار التى استطاعت الحفاظ على البلاد الواقعة الى الجنوب من نهري تونجبهادرا وكرشنا معاقل للدين الهندوسى ، وذلك رغم أن هذا الامبراطورية اضطرت لشن حروب متصلة مع جاراتها الشمالية المسلحة ، وهى مملكة البهمانى التى تماقت بعدها خمس دول فى القرنين السادس عشر والسابع عشر ثم دولة النظام فى حيدرآباد حيث عادت تقاليد البلاط الاسلامى الى الازدهار الى وقت قريب من العصر الحاضر . وقد دالت هذه الدولة منذ قليل نتيجة الفوارق اللغوية وضمت الى ولايات الاتحاد الهندى . ولقد اتصف الحكم الاسلامى فى الدكن بكل خصائص ذلك الحكم فى أنحاء

الهند الأخرى ، وقد استطاعت الدول الإسلامية التي قامت في الدكن أن تساهم مساهمة كبرى في حركة تدوين المؤلفات التاريخية باللغتين الفارسية والأردية . وعلى أن أثرها على المجتمع الهندوسي وأسلوبه في الحياة كان أقل مدى مما بلغه في الشمال .

وكان أكبر أثر للإسلام في الحياة الاجتماعية وخاصة في الشمال تقييده لحرية المرأة . فقد أصبح الحجاب عاما وحرم على النساء التجول في حرية ومخاطبة الأغراب ، على أنهن كن موضع التبجيل وكن يعاملن بكثير من الرفق والعناية . وكانت الطبقات العالية تضم دائما عددا محدودا من النساء المثقفات بل أن منهن من كان يمارس الكتابة . وقد ظل نظام الطبقات يسيطر على التنظيم الاجتماعي الهندوسي ، ولم تقو الديمقراطية الاجتماعية في الإسلام على تعطيم صرامة هذا النظام بل أن النظام الطبقي الهندوسي أخذ يغزو المجتمع الإسلامي في الهند ، وقد حمل الهندوس الذين دخلوا الإسلام نظمهم الخاصة بالتزاوج والمواكلة معهم ، وكان أهم مظهر تحرري للممارسة الاجتماعية الهندوسية السماح بعبودية الأشخاص الذين اعتنقوا الإسلام إلى الهندوسية . وكان بوكا وهاريهارا ، مؤسسا فيجايا ناجار من أوضح الأمثلة على ما كان يتمتع به فيديارانا ، جبر سرينجيري ، من سلطان كبير . ويحتوى كتاب ديفالا في القانون الذي كتب في السند بعد الفتح الإسلامي لتلك البلاد على قاعدة صريحة وهي أن المرأة التي تختطف قسرا تظل طاهرة وحتى لو أصبحت حاملا فإنها تستعيد مكائنها الأولى بعد الولادة . ويمتدح ابن بطوطة كرم الهندوس حتى مع ضيوفهم المسلمين ، وهو مع ذلك لا يخفى عليه تمسكهم الشديد بنظام الطبقات . وقد حدث تأثير متبادل كبير فيما يتصل بمظاهر الحياة مثل اللباس والطعام ، وهو أثر كتب له الدوام وظل حتى يومنا هذا .

ولقد ظل التنظيم التقليدي للصناعة والتجارة في صورة نقابات حرفية قائما . وقد ذكر أبو الفضل (الملامى) مهرة الصناع والعمال الذين استقروا في الهند ليعلموا الشعب أساليب جديدة في الصناعة .

وكان الدين والفلسفة أهم جوانب الثقافة الهندية ، وقد سبق أن ذكرنا أن البيروني قد عرف العالم الاسلامى بهما . وعندما سكنت عاصفة الغزوات وانفجر كربها ، واستقر المسلمون والهندوس في حياة مشتركة ، أخذ زعماء كل فريق يحس بتقدير للفريق الآخر . وقد نشر أولياء المتصوفة الذين كانوا يعيشون ويعملون في الهند أفكارهم بين شعوبها التي أخذت تعتقد بأن جوهر الدينين لا يختلف كثير . فأخذ الهندوس يوقرون أولياء الاسلام والمسلمون يوقرون الصادق والهندوس ، وظلت هذه الظاهرة من خصائص الدين الشعبي الى اليوم حتى في جنوب الهند . ولقد قامت كذلك صلة أفادت الجانبين في ميدان العلوم والفنون ، مثل علوم الفلك بما في هذا التنجيم والطب والموسيقى . وكانت النتيجة المباشرة لاختلاط المسلمين والهندوس للأغراض المختلفة قيام لغة الأردو (أى لغة الجنود) وهي صيغة فارسية للهندية العربية كما كان يتحدث بها سكان ضاحية دلهي ، لها قواعد الهندية وبنائها بينما تطلب عليها المفردات الفارسية والعربية . وكان التحول من دين الى آخر نتيجة العقيدة الصادقة أمرا غير نادر الحدوث . كما أن تأكيد الاسلام لوحداية الله وقدرته على كل شيء ، وأن لافرق بين الناس عند الله ، دفع زعماء الهندوسية لابرار مفاهيم مماثلة تضمنتها النصوص الدينية الهندوسية قبل مجيء الاسلام واتخاذ هذه أساسا لحركات اصلاحية . بلقد كانت الحركات الجديدة في الواقع استمرارا في ظل ظروف جديدة لدين البهاكتي الذي يعود تاريخه الى القرون الأولى قبل المسيح ثم بشر بها من جديد رامانوجا ونيياركا ومادهافا ، وهم جميعا من جنوب الهند .

ويجب مع هذا ملاحظة أن النظرية التي تقول بأن الادفستيا فيدانتا التي كتبها سانكارا (في مطلع القرن التاسع الميلادي) كانت من وحى الوحداية الاسلامية قول ينقصه الدليل ويصعب قبوله اذا تتبعنا تطور هذا المنهج خطوة خطوة من اليونانيشاد الى مثالية ماهايانا ، ثم جودابادا حتى بلغت تلميذ تلميذه سانكارا . ان التسامح في بقاء المسلمين في الموانئ والأسواق في الساحل الغربي ، وهو استمرار لصلوات تجارية

قديمة الأمد ، هو وحده الذى يخلع قدرا من الترجيح على هذه النظرية التى كان أول ظهور لها ، فى علم كاتب هذا المقال ، فى رسالة دكتوراه حيث يشجع الاتيان بالجديد الذى لم يسبق اليه أحد . وهى على كل حال نظرية تناقض جميع ما هنالك من أدلة أخرى ميسورة لا يمكن لأى دارس مدقق لتاريخ الفكر الفلسفى الهندى قبولها .

وأبرز الشخصيات ، فى رأينا ، فى الحركات الاصلاحية الجديدة هما حركة كبير وفانك . فكلاهما استنكر نظام الطبقات وتعدد الآلهة وعبادة الأوثان ، وكلاهما دعا الى الايمان بالله الذى هو اله المسلمين والهندوس على السواء . وكان كبير ، وهو نساج مسلم ارتفع شأنه فى ختام القرن الرابع عشر وأول الخامس عشر ، المع تلاميذ راماند ، ورغم أن أفكاره كانت مفرغة فى قوالب هندوسية ، فإن أثر صوفى وشعراء عصره كان واضحا . وأشعاره الهندية لا يزال يتداولها أهل شمال الهند ، واتباعه ويطلق عليهم اسم « ساتهيز - كبير » أى « المسافرين فى طريق كبير » هم من المسلمين والهندوس على السواء ، بل لقد ادعى كبير لنفسه أنه « ابن الله وابن رام على السواء » . وقد جاء أنه عند موته تنازع المسلمون والهندوس على جثمانه ، على أنهم حينما نزعوا الأكفان لم يجدوا سوى حفنة من الازهار . فأخذ الهندوس نصفها وأحرقوها فى بنارس ، ودفن المسلمون النصف الآخر بالقرب من جوراكبور . ولقد كان كبير هو السلف الروحى لناك ، مؤسس السيخية ، وكان مولد فانك فى قرية فى مقاطعة لاهور فى سنة ١٤٦٩ . وقد قضى حياته مبشرا بدعوة التسامح ، ساعيا لابرار الفضائل الخلقية ووضع حد لألوان الصراع الدينى . ومن أقواله « لا يتألف الدين من مجرد ألفاظ . فالذى ينظر الى الناس جميعا كسواسية متدين ، والدين لايعنى زيارة القبور وأماكن حرق الجثث أو الجلوس فى وضع التأمل . وليس الدين السفر الى البلاد الغريبة والاستحمام فى أماكن الحج ، بل عش طاهرا وسط نجاسات الحياة ، فتجد السبيل الى الدين » . وقد جذب دين فانك كثيرا من المسلمين . ولقد كان فانك (المتوفى سنة ١٥٣٨) ، أقل مرتبة من كبير فى الشعر ، بيد أن شعره وأقواله ، وهى خليط من

الهندية البنجابية ، تمتاز ببساطتها ووضوحها واحكام عبارتها . وكانت تعاليمه أقرب الى الهندوسية من تعاليم كبير وأشعاره حافلة بذكر أسماء الآلهة الهندية جميعا . وقد نجح أحد أتباع كبير في جمع أشعاره وبعضها من أبلغ مظهر في اللغة الهندية في كتاب البجاك حوالى سنة ١٥٧٠ ، وبعد انقضاء ثلاثين سنة ضمن أرجون ، وهو خامس معلمى السيخ ، كثيرا من أناشيده ومأثورات قوله ، الدوهاس والساخيس ، في (جرات) السيخ ، وهو كتابهم المقدس ، وذلك في حكم جاهنجير . وقد ظل كبير مصدر الوحي لعدد من الفرق الصغيرة ومنها الدادو ياثى ، وهم أتباع الدادو (١٥٤٤ - ١٦٠٣) ، وكان حلاجا في أحمدأباد ، وأنفق أكثر حياته في راجبوتانا ، والساتانيون الذين دخلوا ضاحية دلهى سنة ١٦٠٠ واشتهروا بشورتهم ضد أورنجزيب في سنة ١٦٧٣ حين قضى آلاف منهم لحبهم ، والبابالايون وهم أتباع بابالال الذى كثيرا ما اجتمع به الأمير دارا في لاهور في سنة ١٦٤٩ . ولقد كان دارا هذا حقا من أعظم علماء عصره ، وثمرة من ثمرات الالتقاء الهندوسى الاسلامى ، ونقيضا لآخيه اورنجزيب الذى كان مسلما متحمسا لاسلامه . وكان يحيد العربية والفارسية والسمنكرتية ، وهو مؤلف عدد من الكتب منها ترجمة الباهاجافادجيتا *Bhagavadgita* واليوجافاسيستا رامايانا *Yogavasiatha Ramayana* وتقويم لاولياء المسلمين وبعض مؤلفات عن الفلسفة الصوفية . وقد بلغت ترجمته الفارسية لليوبانيشاد أوربا عن طريق ترجمة لائينية وضعها انكوتيل - دويرون *Anquetil - Duperron* . بلغت يد ارثر شوبنهاور ، أحد رواد الحركة المتسامية التى كانت قد بدأت في المانيا . وهذا الكشف لميدان جديد كل الجدة من ميادين الفكر كان له في المانيا نفس الأثر الذى كان لاعادة الكشف عن الآداب اليونانية على أوربا في عهد النهضة ، وكان التطور الآخر الوحيد الخلق بالملاحظة في ميدان الدين حركة الاصلاح في المهاراسترا *Maharashtra* التى كانت من أسباب قيام الماراثا بمقاومة الحكم الاسلامى وهى المقاومة التى بدأت بسيفاجى وتركزت الحركة حول أكناث برهمنى من بيتان مات في ١٦٠٨ ، وتوكارام (١٦٠٨ - ١٦٤٩) وكان بائع حبوب ينتمى الى طبقة سفلى وقد ولد

بالقرب من بونا وكان شديد التعبد لكريشنا باعتباره فيتهاله أو فيشهوبا باندربور ، ورامداس (١٦٠٨ - ١٦٨١) وهو معاصر لسيفاجي وإن كان يكبره سنا ، وقد تتلمذ عليه وأخذ عنه . وكان الأولان من هؤلاء شاعرين وناظمين للترانيم الدينية الشعبية (الابهانج) ، بينما كان كتاب رامداساس داسابودر « تعليمات للاتباع » فلسفيا أكثر منه قصيدة دينية .

وفي شمال غرب الهند وفي شرق البنغال اعتنق أغلبية السكان الاسلام ، أما في بقية الهند فقد كان المسلمون يؤلفون - كما لا يزال الأمر - أغلبية صغيرة ، وكان حكام البنغال المسلمون يستخدمون العلماء لترجمة الملاحم الهندوسية من السنسكريتية الى البنغالية ، ولقد أصدر كريشناص الذائع الصيت ترجمة للرامايانا في ظل هذه الرعاية . وعلى هذا النحو ترجم مالادهارافاسو البهاجافاتا ، كما ترجم غيرهما كتباً أخرى . وقد لاقى الأدب الفارسي تشجيعا في القرنين الحادي عشر والثاني عشر في لاهور خلال حكم الغزنويين ثم بعد ذلك في دلهي وفي قصور الأمراء الاقليميين . وقد تنافست دلهي مع بخارى حيث الجامعة الذائعة الصيت في وسط آسيا ومع بغداد والقاهرة والقسطنطينية . فإن انتصارات المغول دفعت بأدباء البلاد التي أغاروا عليها الى بلاط دلهي . وقد كتب عدد من مؤلفي المسلمين كتباً في التاريخ واخبار البلاط وقد اقتفى أثرهم في هذا كتاب الهندوس الذين أخرجوا كتباً تاريخية خالصة ، مثل كالهانا الكشميري ، أو نظموا قصائد تاريخية في الاسلوب التقليدي مثل شاندربرداي مؤلف : Prethiviraj Raso

وقد تميز حكم المغول بترجمات عديدة للمؤلفات السنسكريتية الى الفارسية بسبب رعاية المسلمين وتشجيعهم . وقد ذكرنا فيما سبق ترجمات دارا وهي من هذا الضرب . وقد كان لأكبر الفضل في أن ترجم كتاب Rajatarangini لكالهانا Kalhana ، وكتاب Lilavati (وهو مؤلف في الرياضة) وملاحم الرامايانا Ramayana والمهابهاراتا Mahabharata مع ملحقتها Harivamsa وبانكياتترا وهي قصة نالا ، و Atharvaveda التي اشترك في كتابتها عدد من العلماء من بينهم المؤرخ المسلم السني البداةوني . وقد ازدهر التاريخ الجغرافي في اللغة

الفارسية طوال ذلك الوقت . وقد انتشر في كتابة الرسائل وتميزت الكتابة الرسمية والخاصة بالأسلوب الرقيق المنق ومستخدم التشبيهات الغريبة . ومن أشهر كتاب الرسائل أبو الفضل أورنجزيب وجاى سنغ وأفضل خان والبرهمى الشندوبهان ، ولا تزال كتاباتهم تعتبر نماذج فى هذا الباب . وقد كان للحركات الدينية فى ذلك العصر ، ونظرة أكبر السمحة الحكيمية خلال حكمه الطويل (١٥٥٦ - ١٦٠٥) ، الأثر فى النهوض بأدب اللغات الشعبية ، وكان قصره يمول بكثير من شعراء الهندية الذائعي الصيت . على أننا نكتفى بذكر أشهر اسمين فى أدب تلك الفترة ، ويدين أولهما بشهرته للتصوف الاسلامى ، والثانى لدوام وشمول أثره فى الهند الشمالية بجانب تأملاته الرقيقة فى الحوار والمواقف التى يعالجها فى أسلوب الحياة الهندى أيام المغول . وقد كتب سنة ١٤٥٠ ممالك محمدجياسى ملحمة فلسفية بالهندية عنوانها *Padmavat* يحكى فيها قصة بادمينى ، ملكة ميور ، فى اطار رمزى . وقد بلغ تأثر جياسى بالصوفية الاسلامية مبلغا بعيدا ، فاستخدم قصة الحب ليعلن ايمانه بقيم الحب التى لاتدانيها قيم فى سبيل بلوغ الحقيقة النهائية ، وكان يرى فى الله رمزا للحب ، وقد تخفى فى صورة امرأة . ولقد وصف تولامسى داس (١٥٣٣ - ١٦٢٣) بأنه « أطول الأشجار فى البستان السحرى للشعر الهندى الوسيط » وقد كتب قصيدته الكبرى *Ram Crut Manas* (بحيرة راما) فى بنارس فى المدة من ١٥٧٤ - ١٦١٤ . وهى بمثابة كتاب مقدس لهندوس الهند الشمالية ، وتخلو القصيدة من أولها الى آخرها من لفظ واحد أو فكرة غير ظاهرة . « لقد كان يستهوى ، لا العلماء بل الملايين التى لاتتكلم من أهل وطنه - الشعب الذى كان يعرفه » ويذكر كاتب هذا المقال (فى ١٩١٩ - ١٩٢٠) التلاوة الشجية التى كان ينشد بها بائع لبن فى بنارس أشعار تولامسى اعلانا عن مقدمه كل يوم حاملا اللبن .

والتقت الخصائص الهندوسية والاسلامية فى ميدان العمارة والفنون واختلطت وان كان فى درجات متفاوتة وفى اطرار متباينة . ورغم أن الفرق بين المعبد الهندى والمسجد الاسلامى بين واضح فى

كثير من الاعتبارات فانه يجمع بينهما خصائص مشتركة بالنسبة للصحن المكشوف الذى يحيط به غرف أو عمد وكذلك فى الصفة الزخرفية الاصلية فى الطرازين . وقد بلغت الآثار الاسلامية فى الهند صفات القوة والرشاقة على نحو لم تبلغه فى مكان آخر وهذه الخصائص نفسها هى التى تميز فن العمارة الهندية . وقد أدى اختلاف الطقس ومراسم العبادة والمحيط الجغرافى الى قيام طرز محلية مختلفة فى نحاء الهند المختلفة وقد وفق المسلمون كلا منها لاحتياجاتهم والمثل التى يهدفون اليها. ورغم معرفة المعمارين الهندوس للعقود فقد كان استخدام مزيج الرمل والجير أو الملاط قليلا فى الهند وبدونها كان لا يمكن التفكير فى بناء مساحات واسعة من العقود المنفتحة أو انشاء سطوح من القباب لمساحات كبيرة . وقد أدخل المسلمون الى فن العمارة الهندى ذلك الاستخدام الحر للمواد البناء القوية هذه ، وذلك الاستخدام الزخرفى الجميل للآيات والنقوش التاريخية وقد تداخلت مع الزخارف العريضة والأشكال الهندسية الدقيقة، وكذلك استخدام الحجارة الملونة والرخام والفسيفساء ذى الألوان الزاهية المتنوعة . ولكن عرفان الهندوس بفضل الآثار العظيمة التى تؤلف تراثا هاما للحكم الاسلامى قد اختلط بالضرورة بالذكريات الأليمة التى خلفها تدمير المعابد الهندوسية لاستخدام موادها فى بناء المعابد الأولى فى شمال الهند . ان الصدمة التى أصابت مشاعر الهندوس عند هدم معبد فسفسقارا فى بنارس فى سنة ١٦٦٩ كانت أشد مما تركه هجوم السلطان محمود قبل ذلك بستة قرون على سومنات ولكن المزج المدروس للعناصر الاسلامية والهندوسية فى عمارة **Fathpur Sikri** يعتبر شاهدا قويا على الأحلام العظيمة التى راودت أكبر . وقد بلغ الفن الهندوسى الاسلامى أبلغ تعبير عن ذاته فى حكم شاه جيهان الذى عمم استخدام الرخام بدلا من الحجر الجيرى الأحمر. ولا شك أن التاج محل هو احدى عجائب الدنيا. ولقد وجدت العبقرية الهندوسية والاسلامية مجالا واسعا للتعاون فى ميدان الرسم والموسيقى والفنون الجميلة الأخرى ، ولكننا لا نستطيع الخوص فى تفاصيل هذا هنا .

فكرة التقدم في القرن التاسع عشر

ترجمة: عبد العزيز عبد الحق حلمي

غلبت على القرن التاسع عشر فكرة قوية (١) فريدة تلك هي فكرة التقدم التي صارت له رمزا رئيسيا يعرف به - أو هكذا بدت لرينان **Renan** عندما قدر « الخطوات الهائلة التي قطعها علم الانسان في تقدمه خلال المائة سنة الأخيرة (٢) ». فمنذ أشرفت العصور الوسطى على نهايتها مضى التقدم العلمي سائرا جنبا الى جنب مع انكار مبدأ الرجوع الى السلطة . وقد عين فرانسيس بيكون **Francis Bacon** لهذا النوع من التقدم هدفا عمليا كما زوده ديكارت **Descartes** بمنهج نافذ الاثر . ولذا فقد أمكن لهذا التقدم فيما يبدو أن يطرد سيره لفترة

(١) في الأصل *idée - force* ويقتصد بها الفكرة ذات القوة الفعالة ، ونطلق على الأفكار التي لها قوة في توجيه الأحداث التاريخية لرسوخ إيمان الناس بها وفي التاريخ الأوروبي أفكار كثيرة كانت لها قوة فعالة مثل فكرة التقدم الاجتماعي والحرية والمساواة والديمقراطية والاشتراكية وغيرها . وواضع نظرية الأفكار الفعالة هو الفيلسوف الفرنسي ألفريد فوييه **A. Fouillée** (١٨٣٨ - ١٩١٢) وقد شرحها في كتابيه : تطور الأفكار الفعالة - باريس سنة ١٩٠٨ وأخلاقيات الأفكار الفعالة - باريس سنة ١٩٠٨ [المترجم] .

(٢) مستقبل العلم

من الزمن على الأقل بسبب ما أضيف الى المعلومات التي كانت قائمة
وقتنذ من زيادة كبيرة وتكملة منسقة. وفي عبارة كهذه وصف باسكال *Pascal*
في مقدمة كتابه : « بحث في الفراغ » تقدم الجنس البشرى مشيها اياه
« بفرد يحيا حياة خالدة لا ينقضى يوم من أيامها دون أن يتعلم شيئا
جديدا وأن يقف على ما كان خافيا عنه » . وهذه الصورة التي غدت
متداولة فيما بعد بين جميع المذاهب الخاصة بفكرة التقدم لم تحدد لنا
فيما اذا كان النوع الانساني سيمضي في تقدمه الى مالا نهاية كما ذهب
الى ذلك كوندورسيه *Condorcet* أو أنه سيبلغ حالة من الوهن والهرم
قبل انقراضه كما تصور فورييه *Fourier* . وفي القرن الثامن عشر
لما بطل اعتبار العقل هبة من الهبات التي زودت بها العناية الالهية السلطات
السياسية القائمة ، صار العقل صفة شائعة بين جميع الناس ومعيارا
يحكم به على سلوكهم . وهكذا غدا التقدم العقلي حقا مشتركا . وفي
هذا الصدد قال تيرجو *Turgot* « ان جمهرة الناس تسير كلها نحو
درجات أعلى من الكمال على الرغم من تبادل فترات الهدوء والنشاط
وتعاقب مراحل الخير والشر ، وكيفما كان السير في هذه الحركة
وأيضا (١٨) » .

وقد مضت هذه الحركة قدما في نطاق الاطار الثابت للطبيعة . وذلك
كنتيجة للاستنارة التي عمت أبناء المجتمع كافة . وكما قال تيرجو
لمعاصريه ان هذه الاستنارة لا تقوى النظم القديمة على اعاقا انتشارها .
ولكن سرعان ما تزعزع البناء الطبيعي في مطلع القرن الجديد حين أخذت
نظريات كانت *Kant* ولاپلاس *Laplace* في تجريد فكرة نيسوتن
Newton عن انكون من طابع الأزلية . وحين تقدمت العلوم
الجيولوجية وأخيرا نظريات التحول التي بلغت ذروتها في كتاب لامارك
Lamarck عن « الفلسفة الحيوانية » (١٨٠٩) ، وكلها تثبت
أن كلا من الجمادات والكائنات الحية تسير في عملية تطورية . وصار

مقياس التقدم في علم الأحياء هو زيادة تخصص الكائن الحي . وهذا هو المقياس الذي رغب سان سيمون *Saint-Simon* في تطبيقه على المجتمعات البشرية مذكرا ايانا بما هو مدين به في هذا الصدد لاستاذ التشريح فيك دازير *Vicq d'Azyr* . وفي بداية القرن التاسع عشر ظهر أن المكتشفات الحديثة المتعلقة بعلم الأجنة تثبت اتصال التطور البيولوجي للانسان بنظيره عند الأنواع الدنيا من الحيوان .

وقد تولدت عن هذا فكرة التقدم المطرد والاعتقاد بأنه لا يوجد سبب معقول يبرر قصر هذا التقدم على الوقت الحاضر (آنذاك) فكمال الفرد « كما حاول تخطيطه كوندورسيه » وكمال المجتمع وتلاقيهما في اتزان حركي يتحقق عن قصد أو بطريقة تلقائية ، وجدا في سان سيمون ثم في سبنسر *Spencer* مفكرين وضعوا لهما يانا شافيا وتفسيرا منسقا . وهكذا تحولت الصورة النظرية المجردة التي وضعها پاسكال الى نظرية عضوية للتطور الاجتماعي .

ومع ما لفكرة التقدم من خطر وأهمية فقد ظلت طوال القرن الثامن عشر فكرة علمانية اختصت بها الطبقة المفكرة وكانت دليلا على فلسفتها المتفائلة . ولكنها اتخذت في القرن التاسع عشر شكلا مغايرا لهذا تماما . وغدت مذهبا شعبيا مشحونا بطاقة انفعالية كان من أثرها أن شطرت الطبقات والأحزاب الى فرق متنازعة ، كما كانت مبعث الوحي فيما يثار من الانقلابات الاجتماعية والسياسية . وهناك حادثان خطيران بفصلان أحد القرنين عن الآخر أحدهما الانقلاب الصناعي الذي نشأ في إنجلترا وامتد أثره الى فرنسا بعد خمسين عاما من قيامه بانجلترا والثاني هو الثورة الفرنسية التي أزالته كثيرا من النظم العتيقة ونشرت بين الجماهير أفكارا عن العقل والسعادة والتقدم . ولم يكن الحادث الأول مجرد ظاهرة عقلية اقتصر الاهتمام بها على فئة قليلة مثقفة ، ولكنه تضمن اعتبارات جديدة تتصل بالاقتصاد والأخلاق فكان مثار خوف وحذر عند قوم ومبعث رجاء وترحيب عند آخرين .

ولم يعد التقدم الفنى *technique* الذى أسفر عنه الانقلاب الصناعى حديثا من الأحاديث التى يتندر بها المتأفقون فى قاعات الاستقبال للوقوف على الطرف والغرائب ولكنه صار الشرط الأساسى فى حياة الامم المتقدمة . وظهرت فى نفس الوقت طبقة كادحة *proletariat* لم يكن ظهورها أمرا حتميا ناشئا عن حالة الفقر السائد ، ولكنه نتيجة ضمنية نجمت عن تدفق الثروة . مما جعل تحسين أحوال هذه الطبقة فى النواحي المادية والمعنوية مشكلة يتعذر اجتنبها ، كما كانت أيضا مشكلة بعيدة كل البعد عن التجريدات النظرية التى شغل بها القرن الماضى . فقد عرف أن ضروبا مختلفة من التقدم فى مجالات متنوعة ومتخصصة كالعلم والتكنولوجيا والاقتصاد والحياة المادية والمعنوية والنظم والأوضاع وشئون التربية والتعليم انما تمثل كلها نوعا واحدا من التقدم . وهذه الفكرة العامة عن تقدم مفرد أحيطت بقيم تقديرية عبر عنها ببدلولات المصير وزودت بمفاهيم عامة مطلقة وشاملة . ويعزى السبب فى ذلك الى سعة انتشار التغيرات التى كانت قائمة آنذاك . فقد غيرت الوسائل الفنية الصناعية من ظروف الحياة فى البلاد الغربية كافة وحوّرت فى بنية الطبقات الاجتماعية وقلبت أوضاع العادات والتقاليد المتوارثة . وحدث فى نفس الوقت ولم يقع ذلك اتفاقا أن عامة الشعب دخلت حلبة السياسة وأخذت فى التعبير عن رغباتها وأمانيتها . فعدلت النظم القديمة ووضعت تشريعات جديدة ونشأت أمم جديدة .

هذه التغيرات المتشابكة تدرت كلها بدثار من المذاهب التى تعكس لنا ماكان للثورة الفرنسية من أثر غالب عليها مما أضفى عليها صفات عقلية مشتركة وطابعا وجدانيا عاما . ومن مظاهر هذه التغيرات التى بلغت ذروتها فى فكرة التقدم كان الجانب القيمى *forme axiologique* أغلب عليها من الجانب العقلى . وقد حدد لنا دو بريل Dupréel ثلاث خصائص مميزة لفكرة التقدم . فمنه أن التقدم حتمى ومطلق وشامل (١) . وكان عليه أن يضيف خصيصة رابعة وهى أن التقدم لا ينسخ ولا يقلب . وقد

كتب برودون **Proudhon** يقول : « انا جميعا نؤمن ايمانا راسخا بالتقدم كما نؤمن بالحرية والعدالة ، والناس كافة سواء أكانوا من علماء اللاهوت أو الفلاسفة أو ممن يعنون بانعام النظر وتقليب الفكر أو ممن يهتمون بالنواحي العملية . وسواء أكانوا من ذوى الثراء والسبعة أو الكادحين المعدمين ، انما هم جميعا متفقون فى قرارة نفوسهم على هذه النقطة (١) . ولم يستشهد برودون فى عبارته بالمتمسكين بالحكم الدينى **Théocrates** من أمثال يوسف دى ميستر **Joseph de Maistre** أو دى بونالد **de Bonald** ولكنه فى سعيه لكسب المؤيدين لفكرته حاول أن يتجاهل قوى الارستقراطية ورجال الدين والأسر الحاكمة التى كانت لاتزال تبنى مقاومة شديدة لفكرة التقدم . بيد أنه أصاب فى قوله بأن الايمان بالتقدم كان عقيدة مشتركة بين الطبقة المتوسطة والطبقات الكادحة .

ان ظهور فكرة التقدم كمعقدة شعبية فى القرن التاسع عشر لما يميز هذا القرن تمييزا يفصله عما سبقه من القرون . ففى المجتمع الثقيل بالتقاليد نرى القيم المقدسة ترجع فى أصلها الى نظام اجتماعى ثابت قسم تقسيما جامدا الى أقسام محدودة تستوعب كل ما يصدر عن الانسان من عمل أو سلوك . وفى أوروبا الغربية أقامت الأخويات المسيحية **Eschatologie** نظاما ذا قوام روحى محض . فبين سقوط الانسان (بسبب خطيئة آدم) وبعثه لم تغد الحياة الدنيا سوى ممر ضيق يرتبط بالكتب المنزلة ويتقيد بها فيما تذكره بصدد الماضى والمستقبل . بيد أن فكرة التقدم العقلى كان عليها أخيرا أن تأخذ لنفسها مكانا فى نطاق هذا النظام الدينى على الرغم من أنها فكرة دخيلة أجنبية عما أتت به جميع الأسفار المنزلة .

بيد أن النظام القديم بأقسامه المختلفة ومهامه المتنوعة كان ذا طبيعة مقدسة ، يستند فيها الى أساطير هامة عن الماضى تضع العماء فى بداية

(١) عن المدالة فى النورة والكنيسة - الدراسة التاسعة .

نشأة العالم وتجعل العصر الذهبي عند خلق الانسان . وقد قضت فكرة التقدم على هذه الوحدة المسرحية الخاصة بالعصور الأولى ، فأبقت العماء في الماضي ودفعت بالعصر الذهبي الى المستقبل باعتباره الهدف الذى يسعى اليه التقدم ويعمل على هداية الجنس البشرى الى بلوغه - وهذا على الرغم من العقبات التى تثيرها الحروب الطاحنة والكوارث الماحقة والشقاء المقيم . لأن هذه الآفات صار ينظر اليها على أنها من الآثار الباقية عن العماء الأول وقد قدر لها أن يستهلكها التقدم فى العصور المقبلة وأن يقضى عليها قضاء تاما .

هذه هى الطريقة التى أضفت على فكرة التقدم طابع القداسة عندما سيطرت على العقائد الشعبية وغدت بدورها موضع ايمان الجماهرة . فالعصر الذهبي فى المستقبل صار منتهى الآمال والرغبات مما يتوق اليه الناس فى سموهم الروحي ورفاهيتهم المادية . وهذا هو ما جال فى ذهن سان سيمون حين أعلن ايمانه بعالم أفضل سوف يظننا ^(١) فالعصر الذهبي للجنس البشرى ليس فى ماضينا وانما هو فى مستقبلنا، ويتمثل لنا فى كمال النظام الاجتماعى الذى لم يعيش أبائونا حتى يشهدهو والذى سوف يظل أبناءنا فى يوم من الأيام ، ومن واجبتنا أن نهده الطريق لخلقنا ^(٢) . ومع ذلك فقد احتدم الخلاف بين الناس من مختلف الطبقات والمذاهب السياسية بشأن مابعد عنصرنا أساسيا فى التقدم وذلك عند تطبيق مدلوله على المفاهيم الاجتماعية والاقتصادية من أمثال الملكية والصناعة والأمة والشعب والطبقات الكادحة وما إليها . وقد أضيفت للكادحين فيما بعد أفكار تتعلق بحقوقهم فى العمل وفى تأليف الجمعيات . وقد صارت هذه نقط الخلاف فى الصراع السياسى تكمن وراءها بواث المنازعات والأهواء . واتخذت هذه كلها طابع القداسة ، مع ماتنطوى عليه المقدسات فى قراراتها من غموض وإبهام .

واذا نسقنا هذه المفاهيم وصنفناها فى مجموعات مختلفة فانا نحصل على صورة للتيارات الكبيرة العقلية والسياسية التى هيات للقرن

(١) أطل الأمر فلاناً غشبه ودنا منه يقال أظلك القمر أى دنا منك [المترجم]

(٢) فى إعادة تنظيم المجتمع الأوروبي .

التاسع عشر اطراد سيره حيناً وإعاقته حيناً آخر . وقد زودت هذه التيارات بمبررات مذهبية متنوعة . فقد وصف بعضها التقدم على أنه انتصار للعقل على الخرافة أو أنه معنى من معانى التاريخ نفهمه بدلالات خلقية ووجدانية . ورأى فيه آخرون المادة التى تستمد منها التجريبات الخلقية مثل الحرية والعدالة . ورجع البعض فى تتبعهم لنشأة التقدم الى المسيحية الأولى ونسبه آخرون الى فلسفة عصر الاستنارة « فى القرن الثامن عشر » وأرجعه فريق ثالث الى الفلسفة الرواقية عند الاغريق . وهكذا تعددت أشكال التقدم وتباينت صورته المتناقضة . ومع ذلك فإن المصلحين آمنوا بأن فى يديه مفاتيح المستقبل .

وليس فى مقدورنا أن نورد بيانا موجزا عن الآراء المتعلقة بالتقدم فى القرن التاسع عشر دون أن نذكر أنها فى غالبيتها كانت مستمدة من كوندورسيه . ولو أنها تعرضت فيما بعد لتعديلات وتنقيحات فى عدد معين من نقاطها الهامة . ولعل هذا التسلسل لفكرة التقدم الذى يجمع فى وقت واحد بين التنوع والتناقض يفسره لنا بأن كوندورسيه لم يؤلف كتابه «تخطيط لصورة عامة عن تقدم العقل البشرى» فى مأواه الهادئ فى قرية أوتى autueil ولكنه كتبه فى خضم أحداث الثورة الفرنسية وغمار اضطراباتهما ، حيث كان فيها معرضا لأن يحكم عليه بالموت . وهى ظروف أضفت على كتابه قيمة وجدانية لا نجد لها أثرا فيما خطه قلمه . والتقدم عند كوندورسيه لا يتوقف تحقيقه على قوى خارجة عن الانسان كالعناية الالهية أو العوامل التاريخية أو السنن الاقتصادية . ولكنه أمر يقضى به العقل ويهذى اليه العلم بنواميس الطبيعة وهو مما يسفر عنه الصراع بين قوى النور والظلام ونصرة الحق على الباطل — ولو أن نتيجة الحرب بينهما مستظل دائما موضع شك مادام الباطل يواصل السير فى طريق الحق . وهذا هو ما حمل كوندورسيه على الدفاع عن « حرية الخطأ (١) » فى حكومة المؤتمر الوطنى مناهضا فيه تعصب

(١) حرية الخطأ من الحفوق المبررة فى الثقافة العربية إذ يروى أن للنجمد حسين لما سبب وواحدة إن أخطأ إلى أن المرء يتأب أيضا على خطئه . وفى الأثر اختلاف أمنى رحمة ، أى أن الخلاف فى رأى لا يبد ماثراً للتزاع والتخامم ولكنه رحمة من الله لعباده [المترجم] .

روبسبير Robespierre وقيينته الجازمة . فما التاريخ الاسلسلة متعاقبة من حالات الارتقاء والنكوص . بيد أن التقدم العلمى الراهن «أنداك» جعل من المتعذر وقوع اتكاسات جديدة . وذلك فى حالة ما اذا كان العقل رائدا لكل من الفضيلة والسعادة » فما تم من أعمال فى العصور الأخيرة قد حقق الكثير من أجل تقدم العقل الانسانى ولكنها لم تصنع شيئا من أجل سعادته ^(١) . وقد يظل الباطل باقيا نتيجة لعوارق التعليم والثقافة وما تثيره الطبقات الممتازة من عقبات لاعاقه القضاء على الأفكار الشائعة من صنوف الهوى والتحامل . وهذه هى الفكرة التى استغلها الديمقراطيون فى القرن التاسع عشر عندما اتهموا الأحرار بمرقلة التقدم فى سيره اذا كان مهيدا لمصالحهم . ونظرا لأن كوندورسيه كان يعد الحق عملية مطردة فقد اقترح فى سنة ١٧٩٣ وضع دستور هيراقليطى ^(٢) تراجع مواده كل عشرين عاما لاجراء التعديلات التى يقتضيها اطراد التقدم . ويهدف هذا الدستور الى انشاء مجتمع مفتوح يكاد يقترب من حالة الفوضى ، يضمن لكل فرد فيه الوسائل التى تعينه على تثقيف عقله وبلوغ سعادته .

هذه القابلية للكمال غير المحدود اعتبرها كوندورسيه امتيازا يحظى به الفرد ولا تحظى به الدولة أو أية هيئة أو جماعة أخرى . وهذا يتضمن فى نظره أن نعمم فى آن واحد كلا من الحرية الفردية والمساواة الاجتماعية لجميع الأفراد . ولكن دعاة الحرية أمكنهم أن يفصلوا فى سهولة ويسر بين هذين المفهومين . أما الأحرار المحافظون فقد ذهبوا الى اطلاق العنان لقاعدة العرض والطلب حيث جعلوا من حقوق الانسان الطبيعية سعيه الدائب فى تحقيق مصالحه الشخصية . وعند تير Thiers أن مباشرتنا الحرة غير المحدودة فى استخدام ملكاتنا انما تستند الى حقا المشروع فى اقتناء الممتلكات وهو « نظام الملكية المقدس » الذى يعبر

(١) تخطيط لصورة عامة عن تقدم العقل البصرى الجزء التاسع .

(٢) لسة إلى الفيلسوف الإغريق هيراقليط (٥٧٦ ق م - ٤٨٠ ق م) من فلاسة المدرسة الأيونية كان يقول بأن الأشياء فى تغير متصل ويقصد كوندورسيه من هذا النوع من الدساتير أن يكون قابلا للتجديد من وقت لآخر [المترجم] .

عن « خضوعنا للطبيعة ذاتها واحترامنا اياها » فالتقدم يقتضى التفاوت فى الأوضاع الاجتماعية اذ أن الغنى والفقر يسيران معا متساندين ، يزود كل منهما الآخر بسراته ومباهجه . وسيطرد سيرهما على هذا الوضع الى ما شاء الله . لأن حق توارث الممتلكات هو من الحقوق المقدسة . وظن تيير أنه يدعم قضيته حين أضاف يقول بأن « استئصال الفقر والشقاء هو افساد لصنع الله وذلك لأننا نحاول تحسين ما قضى به (١) » .

ومن جهة أخرى فإن الديمقراطيين الأحرار خالفوا المحافظين ودعوا الى توكيد المساواة الاجتماعية . فالمساواة عند توكفيل Tocqueville هى من سنن التاريخ ولا تتوقف بالضرورة على انتشار المعرفة . كما أوضح فى كتابه : « الديمقراطية فى أمريكا » : « ان التعشق الأمثل للحقيقة الذى يكاد يكون تعشقا الهيا لهو أحظى بالاتشار بين أرستقراطية عاطلة كسلى منه فى حكومة ديمقراطية تتألف من العمال وتتجلى فيها روح المبادأة وتنعم بالحرية الاقتصادية » فعنده أن الجماعات الارستقراطية تدرك فحسب التحسن التدريجى وليس التغيير المباغت . وقد كتب يخاطب قراءه الأوروبيين : « اذا قدر للناس فى زماننا أن يهديهم تفكيرهم الصادق الى أن يدركوا ما سيحققه لهم التقدم التدريجى للمساواة وأن هذا التقدم سيجمع فى آن واحد بين مآثر الماضى وآمال المستقبل فان هذا الكشف وحده سيضفى على تقدمهم طابع القداسة الذى يتفق مع الارادة الالهية . وأية محاولة لاعاقبة الديمقراطية عن السير فى طريقها ستبدو حينئذ بمثابة المعارضة لما قضى الله به . وعلى ذلك لم يبق لأمة ما الا أن تكييف نفسها وفق النظام الاجتماعى الذى فرضته العناية الالهية عليها » وقصارى القول ان أكثر الأمم ديمقراطية تمهد الطريق لغيرها . وقد أخذ ماركس هذه الفكرة واستبدل كلمة « رأسمالية » بكلمة « ديمقراطية » .

وقد كتب تيير عن الفقر متجاهلا فيما يبدو الحقائق الناجمة عن

(١) فى الملكية .

الصناعة في عصره . كما لم يبد توكليل في كتاباته أى اهتمام بالمشكلات العمالية . واتخذ كل منهما نفس الموقف الانطوائى مثلما صنع كوندورسيه من قبل في اغفاله أية اشارة الى الصناعة الكبيرة التى كانت أوربا مقدمة عليها آنذاك . ولكن اذا كان العلم والتكنولوجيا في القرن الثامن عشر قد افترقا وسار كل منهما على حدة ، واذا كانت اختراعات جيزواط James Watt سبقت علم القوة الحرارية thermo dynamics بنحو خمسين عاما ، واذا كانت اختراعات هارجريفز Hargreaves وآرترت Artwright وكرومتون Crompton لاتربطها علاقة بعلم الميكانيكا عند دالمبير d'Alembert فان هذه القطيعة سيقضى عليها في القرن التالى . فالمصلحون الاشتراكيون كانوا دائما يقدرون العلم حق قدره وينزلونه منزلة رفيعة باعتباره رائدا وموجدا للتقدم . ولكنهم لم يدركوا من التكنولوجيا الا آثارها الأليمة في الطبقات الكادحة . وهم فيما خططوا من مشروعات لتنظيم جماعات العمال لم يهدفوا لغير تنسيق مهنهم وأعمالهم ولم يسعوا الى ايجاد تكامل فى وظائفهم ومهامهم . وقد سبق لهذا التكامل أن حدث فى صناعة النسيج ولكنهم أغفلوا ما حققه من منجزات فنية ولم يروا فيه سوى المساوىء الناجمة عن النظام الرأسمالى .

وقد نظر الكتاب الأحرار الى شقاء العمال وقرهم باعتبارهما فدية مؤقتة عليهم أن يدفعوها ثمنا للتقدم وذلك الى أن يتحقق مزيد من التقدم التكنولوجى والاقتصادى يعد ارفع درجة من سابقة حتى يتسنى التغلب على ما يعانيه العمال من شظف وفاقة وقد تراوحت نزعات الكتاب الاشتراكيين بين الاستغراق فى تشاؤم سيسموندى Sismondi المتزايد وبين التحلل بالآمال التى علقوها على مشروعاتهم الخاصة بتنظيم العمل ويمكننا أن نتبع هذا القلب فيما كتبه مثلا لوى بلان LouisBlanc الذى تساءل قائلا : « أو حكم على الناس أن يدوروا بلا توقف فى ظلمات حالكة السواد كالخيل العمياء التى توصل المسير فى حركة دائبة تجهل المراد منها ؟ » وبعد ذلك بأسطر قليلة فيما كتب بل وفى نفس الصحيفة استدرك

ما خطه ووصمه بأنه كفر وتجديف ، ثم ختم بحته قائلا : « فلنحرص على عقائدنا ولنعتصم بها ولا ندع لليأس سبيلا الى نفوسنا حتى اذا كان الخير الذى أراده الله لا يتحقق مع الأسف الا بعد أن يقضى على الشر قضاء تاما (١) » .

وفى العقد الرابع من القرن التاسع عشر (١٨٣٠ - ١٨٤٠) استمد الاشتراكيون الابداعيون ايمانهم بالتقدم عن طريق الاحياء الدينى أو الصوفى . وكانت أكثر الأفكار رواجاً فيما بينهم أن الثورة السياسية وحروب الامبراطورية (الأولى) والانتقال الصناعى ماهى الا مراحل لسقطة جديدة للانسان . فالطبقات الكادحة التى عاملها البورجوازيون ، بل أتباع سان سيمون على اعتبار أنهم من المتبررين الذين كانوا فى الواقع ممن تصدق عليهم هذه الصفة طبقاً لمذلولها الاغريقى القديم ، نظراً لابعادهم عن مجتمع الأحرار سيصبحون أشبه بمسيح جديد فى صورة جماعية وستكون رسالتهم التى أخذوا على أنفسهم أداءها هى تخليص المجتمع وتطهيره من خطايه . ولذا فقد اعتبر الاشتراكيون الفرنسيون أن للطبقات الكادحة رسالة دينية (وهى فكرة التقطها ماركس فيما بعد نسب فيها الى هذه الطبقات رسالة تاريخية يقومون فيها بسبق البورجوازيين والتغلب عليهم) . فهذه الرسالة بانفاذها لمبادئ التضامن والتكافل انما تجبى تقاليد الجماعات المسيحية الأولى فى طهارتها وبساطتها التى تمكنت بهما من القضاء على فساد الدولة الرومانية .

ويسترعى التفاتنا من بين هؤلاء الاشتراكيين بيير لورو *Pierre Leroux* الذى كان عظيم الأثر على عدد كبير من الكتاب من مختلفى النزعات من أمثال الفريد ده فيني *Alfred de Vigny* وفكتور هوغو *Victor Hugo* وشارل بودلير *Charles Baudelaire* ومع ذلك فان أحداً لا يذكره اليوم . ولكنه فيما نعلم كان أول من أثار مسألة ما اذا كان النظام الاشتراكى يتفق مع حرية الفرد . وعنده أن المجتمع اذا كان مؤلفاً من حشد من الأفراد المنعزلين فان الطالحين منهم سيستغلون الصالحين . واذا كان

هذا الحشد مجموعا عضويا متماسكا كما يتخيله أتباع سان سيمون فتكون النتيجة اقامة حكم استبدادى والقضاء على الحرية . ولذلك ينبغي أن نقيم المجتمع على دعامة خلقية وطيدة يكمل تماسكها وتبلغ ذرا الكمال « بفضل حرية كل من الفرد والمجموع ^(١) » . ولكن يتحتم أن يكون المجتمع أكثر من هذا ، يجب أن يكون حقا على شكل هيئة صربية Corps mystique ذلك لأن للانسان جانبا احداها حياته ككائن يحيا حياة حرة حقيقية ، والأخرى ككائن بالقوة باعتباره جزءا من المثل الأعلى الخالد للكائن الكلى الذى أسميناه بالجنس البشرى والذى ينتج لنا انسانا حقيقيا بفضل عملية الوجود بالفعل والتخصيص

Actualisation et Particularisation

وبما أن للمجتمع دينا يدين به ونظرا لأن العلم قد قضى على المسيحية وأذن بنهايتها ففى هذا مايدل على أن مجتمعنا مصيره الى الزوال مالم تحل ديانة بوير لورو محل الديانة القديمة . والديمقراطية انما هى جزء من هذه الديانة الجديدة وفيض من فيوضها . بل « اذا لم تكن الديمقراطية فى الواقع دينا فكل حركة ديمقراطية جريمة من الجرائم ^(٢) » فالجنس البشرى هو « عملية كيان » Stre-processus تجرى فيها نسيجه اليوم بالمكان والزمان . كما تجرى فى سلسلة مطردة من الأجيال المتعاقبة التى زود كل جيل منها بالفطره . وقد أخذ لورو مبدأ الاطراد والاستمرار عن ليبنتز Leibniz . كما أخذه أيضا عن كونت Comte الذى استعان به فى بناء نظامه الفلسفى فى سنة ١٨٢٢ . وهكذا نجد أن التقدم عند لورو يتيسر انفاذه بوثبات قليلة الكوارث وسوف يهذى الانسان الى دولة يجتمع فيها من التنسيق الاقتصادى والتوافق العاطفى ما يضمن له العدالة والمساواة . ولقد كان لورو من أتباع سان سيمون ولكنه لم يستبق من تعاليم أستاذه سوى عنصر الايثار الذى غالى فيه متجاوزا كل حد ممكن حتى ينقذ الفرد بوسائط غامضة .

(١) المجلة الموسومية - عدد اكتوبر سنة ١٨٣٣ .

(٢) المجلة الموسومية - عدد أغسطس سنة ١٨٣٢ .

ومن أجل انقاذ الفرد أيضا في سير المجتمع الى الأمام بحث برودون عن فكرة مطلقة خارجة عن الحركة الفعلية ولكنها تهديها الى نفس الاتجاه الذى يعده تقدما حقيقيا . ونظرا لأن برودون كان غير دينى ومن غير المؤلهة anti-théiste كما كان يسمى نفسه ، فالفكرة المطلقة التى يقصدها لن تكون الانسانية بمدلولها الغامض باعتبارها المظهر الاجتماعى للعناية الالهية . ولكنها يجب أن تكون مبدأ تجريديا مطلقا . فالانسانية بتغيرها تغير الفرد ينقصها كل ما يضاف عليها طابع القداسة وهى لاتعدو أن تكون محض وحدة جماعية تستمد عن طريق التجريد من طبيعة الفرد . بيد أن للفرد مع ذلك طبيعة ثانية هى طبيعته الشخصية الخالصة (١) . ولذا غان برودون وضع هذه الفكرة المطلقة فى قلب الانسان نفسه - فى شعوره الباطنى بالعدالة واحترام الالتزامات الخلقية المترتبة عليها . فالتقدم عنده ليس مسألة تحسين الوسائل التكنولوجية ، اذ أنه يقول : « لانتظر أن يمجّد الناس طرقك الحديدية التى تستخدم لاسترقاقهم أو آلاتك التى تحل محلهم فتشردهم وتضرب عليهم الذلة والمسكنة ، أو مصارفك التى تحصل على عرق كدهم فتكسدهم سحتا وربا أو تشيد من مبان تضيق بأهوال يؤسهم وفاقتهم (٢) » .

وليس التقدم أيضا مبدأ غيبيا (ميتافيزيقيا) أو دينيا خارجا عن نطاق الفرد ، كما أن الحرية ليست شعورا بالحاجة كما زعم هغل Hegel ولكنها مما يحكم المعرفة والنظم ويوجهها . حقا كانت هناك حركة عامة عرفت باسم التطور العضوى . بيد أنه كتب يقول : « يوجد ما يحملنا على الاعتقاد بأن فى النوع الانسانى حركة أعمق تشمل سائر الحركات الأخرى وتمدها ، تلك هى الحركة التى تنجّه صوب الحرية والعدالة » انها تلك الحركة التى تعد فى جوهرها ظاهرة خلقية وشخصية وتعتبر

(١) مذهب الطيبستين فى الإنسان : الطبيعة الفردية والنوعية ورد فى كتابات ماركس فى أول عهده بالتأليف . راجع ما كتبه عن المسألة اليهودية .
(٢) عن العدالة فى الثورة والكنيسة - الدراسة التاسعة ، وقد ترمض ما جاء فى هذا الكتاب لتلميذات ساخرة من بودلير ، (انظر كتاب الأخير : طرائف فنية - صالون سنة ٨٥٥) إذ يتحدث عن فلاسفة البخار وأعواد الثياب الكهاوية .

أساسا للتقدم الحقيقي . والأداة التى لاغنى عنها فى تحقيق هذا التقدم كانت فى نظر برودون فكرة الثورة التى تشمل كلا من المجال الاقتصادى والخلقى . أما التغييرات السياسية التى كانت تقع آنذاك من وقت لآخر فانها لم تحقق فى نظره مزيدا من التقدم الصحيح لأنها قصرت الانسان على الدور الذى يقوم به خادما لمجتمع يتحكم فيه التكالب على «الثروة والشهوة والسلطان» .

والاشتراكيون الابداعيون من أمثال برودون لم يجردوا التقدم من طابعه الصوفى المقدس أو صفته الخلقية حتى يتسنى للمتدين أن يعتنقه ولحجب العدالة أن يقتنع به وأن يسكن اليه . اذ اتجه اهتمام هؤلاء الى انقاذ الانسان من أن يغدو عجلة مسيرة فى كومة تسيطر عليه النواميس الحتمية . ومن جهة أخرى نجد أن سان سيمون وكونت عملا على تحديد مدلول التقدم وذلك بالالتجاء الى النزعة العلمية الحتمية التى كانت سائدة فى عصرها . فقد تابعا كوندورسيه فى اعتبار كل مظاهر التقدم تقدما عقليا . ولكنهما خالفاه فى أنهما لم يعدا الدين مناقضا للعلم . كما أنهما عملا على ترشيده العقائد الدينية بصرفها الى تأويلات مجازية واعتبارها حلولاً غير كاملة للمشكلات الطبيعية والاجتماعية التى تواجه الجنس البشرى . فاتخذ العلم آنذاك طابع القداسة الذى كان من خصائص التقدم . وصار العلم هو الذى يملئ علينا مايجب اتباعه فى سبيل التقدم ويحدد له أهدافه واتجاهاته . فالأمر المطلق الذى يسيطر على حركة الكون وسير الجنس البشرى هو الناموس La Loi وهو النظام الأزلى للجملات والكائنات الحية . وأساس كل تقدم هو سعى العقل الانسانى لادراك هذا الناموس واستكناه حقيقته . ولذا فإن علينا أن ندرس التاريخ ونفسره فالمعرفة الحققة به ستغدو أساسا «لعلم الانسان» . وعندما نبلغ بعلم الانسان حد الكمال سيتبدل مايفشى الذهن البشرى من ضباب الغيبات والأوهام الاجتماعية . وهناك قانون متوال يفسر الاطراد والاستمرار ، عبر عنه سان سيمون قائلا : « تتكون من جميع الأشياء التى حدثت أو ستحدث

سلسلة واحدة متماثلة الأجزاء ، يتألف الماضى من أجزائها الأولى ويتألف المستقبل من أجزائها التالية (١) »

يبد أن هذا النسق المتصل أغفل الصراع المانوى (٢) بين الحق والباطل الذى تصوره الموسوعيون . فالعقل عند هؤلاء هو نتاج لطبيعة غير قابلة للتغير . وعند سان سيمون هو عملية تكيف مع الحقائق الواقعة أو تلاؤم بين الجنس البشرى والظروف المحيطة به كما توضحه لنا التغيرات التى طرأت على ما وضعه البشر من نظم وأوضاع . وعلى ذلك لم يعد الكمال بعد امتيازاً يحظى به الفرد كما ذهب الى ذلك كوندورسيه ولكنه صار من خصائص الكيان الاجتماعى *Société organique* فالمجتمع اكتسب المنزلة الرفيعة الكاملة التى جعلت منه كائناً قائماً . صفته الرئيسية فى وقت معين هى الديانة العقلية التى يدين بها العصر والتى تعرف باسم « الفكرة التى بلغت الحد الأقصى فى عمومها وشمولها » . وهذا هو ما يميز سلوك الأفراد فى ذلك العصر . وبينما ذهب كوندورسيه الى أن العقل غير قابل للتغير فقد أقحم عقله على الماضى محاولاً تقدير ما وقع به من أخطاء . وتابعه فى ذلك سان سيمون ولكنه غفل مع ذلك ما التزمه من رأى فى أن العقل بالنسبة لعصر معين هو مسألة نسبية . فقد تصور جميع المجتمعات على غرار النظام الصناعى فى عصره ووصفها على أنها تتألف من عدد من رجال الدين اجتمعوا فيما بينهم ليضعوا مقدما المبادئ الدينية التى يرون فائدتها فى صيانة المجتمع وضمان سيره الى الأمام . وبما أن المصادفة والحرية قد استبعدتا فإن كل مجتمع انما يرجع فى أصله الى خطة وضعت مقدما مماثلة لتلك التى يود سان سيمون أن يصنعها مجتمع القرن التاسع عشر .

(١) مذكرة فى علم الانسان - الفصلا الأولى .

(٢) المانوى نسب إلى مانى حكيم فارسى منفى لفرقة المانوية التى تجمع بين ثنوية زرادشت وهتيدة الفداء المسيحية أى أنها زرادشتية منصرة أو مسيحية مزروده ، عاش فى القرن الثالث بعد الميلاد وقد استبقى مانى فى مذهبه الصراع بين الخير والشر من ديانة زرادشت . والنسبة إليه هنا هو مما قصده المؤلف [المترجم] .

وقد أخذ سان سيمون عن فيك دازر فكرة التقدم البيولوجي التي تستند على زيادة التشابك والتعقد في أجهزة الكائن الحي . واستخلص منها أن أفضل المعايير التي يقاس بها التقدم الاجتماعي هو اطراد الكمال في النظم والأوضاع . ففي الأزمات التي يصبح من المتعذر فيها حصر المنازعات الاجتماعية والتي لم يعد بعد فيها مجال للنظم القائمة أن تغلب عليها فإن هذا يعتبر دليلا على أن تقدما جديدا يتحتم اجراؤه . ويتضح لنا من هذا موضع الخلاف بين جدلية سان سيمون وجدلية ماركس . فكل حادث من الحوادث الهامة يفترض ظهور بدعة عقلية سابقة . فالشعور سابق على الوقوع . وإذا استخدمنا المصطلحات التي استعملها ماركس نقول ان الجزء الأعلى من البناء يتوقف على البناء الأصلي الواقع في أسفله . فالأزمات من مهمتها أن تنبه العقل وتعمل على تهيجه واستحثائه وهي ان لم تجد ما يثيرها يتردى العقل في حالة من الركود والدعة يقنع فيها بما هو فيه فلا يجد ما يحمله على ابتكار وضع جديد في الحياة الاجتماعية . وعلى ذلك فإن للآزمات دورا ايجابيا هاما ، لانها تتيح للعقل أن يسترد احساسه بالحاجة الى التقدم . وهكذا كان التقدم قبل القرن الخامس عشر تقدما « في ذاته » . ولكنه صار منذ هذا التاريخ تقدما « من أجل ذاته » وان قيام المجتمع الصناعي الذي سيقضي نهائيا على عهد الأزمات المتعلقة بعصرنا الحديث يفترض أن يسبقه تقدم في علم خاص هو علم الانسان كما يسبقه ظهور « الفكرة التي بلغت الحد الأقصى في عمومها وشمولها » . وفي هذه الحالة يتسنى قيام فلسفة وضعية في مقدورها أن تعيد تنظيم المجتمع .

هذا والرأى الذي ذهب اليه كونت عن التقدم طبق عليه قانون المراحل الثلاث التي أوحى له بها كل من الدكتور بوردان Burdan وسان سيمون . ولكنه في تحليله النهائي للتقدم أخضعه لفريزة تلقائية تدفع بالانسان نحو الكمال . وهذه الفريزة تترجم عن نفسها في عصور التاريخ بإحلال العقل تدريجيا محل الخيال والتوفيق بين العقل والقلب وبين الادراك وال عاطفة . فالتقدم هو وسيلة النظام وواسطته التي تمهد له الطريق . وهكذا نرى أن كونت في نمو فكره وتطوره وعلى الأخص

فى فلسفته التالية التى انتهى إليها ، جرد التقدم من صفة القداسة التى نسبها إليه سان سيمون فصار محض أداة لآقرار النظام كما نرى كيف ارتقى شأن هذا النظام عنده حتى غدا هو الخير الأعظم *summum bonum* أى أن كونه فى هذه النقطة قطع الصلة التى كانت تربطه عن طريق أستاذه ، بكوندورسييه . حقيقة أن النظام فى نظره هو مما أبدعه العقل ولكن العقل لم يعد سوى أداة طيعة تخدم مبدأ أرفع منه منزلة وأجل خطراً .

والخلاف بين سان سيمون وماركس لا يقتصر فحسب على قلبهما للقوى المحركة للتاريخ ولكنه يتضمن أيضاً تباين نظريتهما إلى الأدوار التاريخية الناجمة عن الصراع الاجتماعى . فالصراع عند ماركس هو الوسيلة الفعالة المحدثة للتغيير ولكنه عند سان سيمون من الدلالات الداعية إليه . وقد ترتب على ذلك أن عنصر التغيير عند ماركس يرتكز فى المجتمع وبعبارة أدق فى الطبقات الاجتماعية أو التركيب الطبقي ، بينما نجد أن هذا العنصر عند سان سيمون يرتكز فى أعمال السلطات الدينية والمدنية التى حركها هذا الصراع . وإذا كانت هناك فى كتابات ماركس أية فكرة عن التقدم مما لم يفصح عنه باستخدام هذه الكلمة ، فهى لا تنحصر فى صوغه لفلسفة أكثر وضعية أو فى تنظيم للمجتمع أكثر دقة واحكاماً ولكنها تنحصر فى الواقع فى عدد من الطبقات الاجتماعية القائمة التى تتجه نحو التناقص ، مما ينشأ عنه تضاؤل الخلافات وضعف حدتها إلى أن يقضى نهائياً على هذه الطبقات وما يترتب على صراعها من المنازعات .

وقد أفلقت سان سيمون العلاقة السببية بين العلة والمعلول ، وهى العلاقة التى أغفلها كونه فيما بعد والتى ضرب عنها صفحاً . وقد بدا لسان سيمون أن ظهور الوحدانية بعد تعدد الآلهة يدل فى نظره على أن التقدم ينحصر فى تحويل الأسباب المتعددة إلى سبب واحد . واعتبر حالة العلم الحديث مماثلة للوثنية ، وتابع من سبقه من الموسوعيين فى اعتقاده أن بوسعه كشف العلة الأولى التى ترجع التقدم نحوها وذلك فى الجاذبية الكونية . وذهب إلى أن فى كل مجتمع منذ عهد الفراعنة سلطة تعاقية *Hiérarchie* تتألف من أقلية من المفكرين وأغلبية من المؤمنين .

ولوجود هوة عقلية بين الفريقين صار المؤمنون بحاجة الى دين أو اخلاقيات يستعينون بها في حياتهم ، وتكفل للمجتمع مايسنى «بالصحة الاجتماعية» . وأصبح تصور الأخلاق على هذا الشكل هو العلم السابغ في فلسفة كونت . وعند سان سيمون أن الواجب الذى يتعين أدائه لعصره هو ملء الفراغ الناشئ عن انحلال المسيحية والتماس مايجل محلها من قيم مقدسة يجمع الكافة على احترامها . وفي مقدمتها العلم .

وقد كتب سان سيمون حوالى سنة ١٨٠٨ يقول : « سوف يتحتم علينا فى المستقبل أن نكسو العقائد العلمية فى صور وأشكال تضىف عليها طابع القداسة.وعلينا ان نلقنها على هذه الصورة للاطفال من أبناء جميع الطبقات وان نعلمها للجهال من جميع الأعمار (١) » والقيمة التالية هى المحبة أو الاخاء الذى سيتحول عند كونت الى الايثار . وفى سنة ١٨٢٥ أنشأ سيمون « المسيحية الجديدة » التى جعل منها كونت فيما بعد ديانة الانسانية ولكن فى ذلك الوقت كان سان سيمون قد أنقص قيمه المقدسة وقصرها على قيمة واحدة. وهى التضامن والاتحاد . وتهدف ديااته الجديدة الى التحسين المادى والمعنوى فى حياة الطبقات الكادحة. بيد ان هذا التحسين لا يتضمن الحرية ولا المساواة . « فالفكرة الغيبية الغامضة عن الحرية انما تناقض نمو الحضارة وتتعارض مع اقامة نظام محكم جيد التنسيق حيث يقتضى هذا النظام ارتباط جميع الأجزاء بالمجموع الكلى ارتباطا وثيقا واعتمادا عليه (٢) » . وسوف تحرم آنذاك قراءة الكتاب المقدس لأنها « ستحمل الحكوميين فى المجتمع على اقرار فكرة المساواة التى تعد فكرة مستحيلة التنفيذ على وجه الاطلاق (٣) . وهكذا ينتهى الحال بديانة الوضعين الى أن تغدو امشاجا من المحبة الالهية للبشر ونظام الحكم الدينى (التيوقراطى) .

(١) مقدمة للمؤلفات العلمية فى القرن التاسع عشر .

(٢) النظام الصناهى .

(٣) المسيحية الجديدة .

وقد شبه سان سيمون الفرد الذى حرم حرته وعمى عن المساواة بعجلة الساعة المسيرة فى حركاتها قسرا واضطارا . بل أنكر كونت فيما بعد على الفرد حرته فى حركاته الطبيعية ، اذ يقول : ليس فى الامكان ان نحلل المجتمع وأن نقسمه الى أفراد الا اذا تيسر لنا أن نحلل سطحها هندسيا ونقسمه الى خطوط وأن نقسم كل خط منها الى نقط (١) . وعلى ذلك فقد وقع عبء التقدم على عاتق السلطات الدينية وحدها كما وقع عبء انفاذه وتحقيقه على السلطات المدنية . ولم يعد مثل هذا التقدم يعد قادرا سواء على تعديل نظام المجتمع الصناعى الذى ألف أن يستجيب للعلم ، ولا على اقرار المسيحية الجديدة التى وصفها سان سيمون بأنها «قطعية نهائية» ومع ذلك فإن التقدم فيما يبدو لا يزال يسمح بمزاولة البحث العلمى ، ولو أن كونت قصره فى مجتمعه على البحث عن حاجاته الاجتماعية وما يتعلق منها بنظمه وأوضاعه .

وفى هذه المرحلة نجد أن المجتمع الذى ينشده الوضعيون يضم أولئك الدعاة من أنصار الحكم الدينى الذين هم أشد الناس عداوة لكل تقدم ثم ينتهى الى اقامة نظام مقدس جامد لا يعتوره أى تغيير أو تبديل . ولعل من الميسور أن نجد هنا تقاربا وثيقا بين جدلية التقدم عند هيجل والتقدم عند الفلاسفة الوضعيين . فكل من الفريقين يقودنا الى مجتمع مغلق فى كل من الزمان والمكان . — ويحتكر كل مجتمع منهما فكرة يزعم أنها فكرة مطلقة وقطعية . وسيؤدى هذا بطبيعة الحال الى ازالة أية فكرة أخرى ليس لها من أثر الا اذا تحققت فى الزمان والمكان. والفرد الذى يتصوره الوضعيون هو مايمكن أن يسمى « بالرجل الوظيفى » الذى يندمج اندماجا تاما فى النظام التعاقبى الفنى *Hiérarchie Technique* فى أية مؤسسة صناعية . وعلى المجتمع الصناعى عند الوضعيين أن ينتج فورا وعلى نطاق واسع عددا كبيرا من هؤلاء الأفراد على جميع المستويات من القدرة والكفاية حتى يتكامل بناء هرمهم الاجتماعى .

(١) مقال من العقل الوضعى .

وعلى أن نقابل هنا بين الصروح التي تخيل انشاءها سان سيمون وأتباعه وبين مقاله عنها فورييه Fourier العدو اللدود للفلاسفة الوضعيين : « لقد التقطوا قليلا من الآثار العتيقة البالية وحاولوا التأليف بينها وأعادوا طلائها بالملاط ووضعوها على المسرح للاستعانة بها في إثارة الدهماء، ثم أضافوا إليها قليلا من الخرق المهلهلة التي تمثل دعاوهم في الاتحاد الديني ليأخذها الناس على أنها فنون الترابط والاجتماع^(١) ». وقد وجد أن فكرتهم عن التقدم انما هي فكرة رذلة فاسدة . واتهمهم بأنهم يحاولون أن يقيموا على أطلال الملكية « نظرية باطلة مبهرجة تتألف من المحبة والتعاطف وماهى الا تعميم لنظام الجبوس والأوقاف والقوانين الزراعية^(٢) ». وهى انتقادات سايرها الأحرار . ولكن فورييه مضى الى أبعد من هذا . فقد صب لعناته على تلك العلوم « المبهمة » و « المتردة » يقصد بها العلوم الاجتماعية التى يعترض بها الوضعيون . ذلك لأن تلك العلوم انما تستخدم « لاطالة أمد الجحيم الاجتماعى » ، ولا توحى الا « بتقدم هو أشبه بتعاريج زعاعف السرطان » . وقد جلد في تنديده بالوضعيين اذ يقول : « إن لهم من مشاغلهم ما يصرفهم عن تبديد الظلمات التى تحيط بالعقل الانسانى ، انه يثوى في هذه الغواشى ، يهددهونه للناس ويعلمونه بأوهام التقدم وأخيلته^(٣) » .

ومع ذلك فقد كان فورييه من أنصار التقدم اذ يقول : « يمكن للمجتمع أن يسير قدما الى الأمام كما يجوز أن ينكص ويعود القهقرى . ولذلك لامناص من وضع قواعد ثابتة يركن اليها ، نميز بها التقدم من الانحلال^(٤) » . وهو يرفض أن يستخلص تلك القواعد من النزعة العقلية التى تميز بها القرن الثامن عشر ، لأن اخفاق الثورة الفرنسية أثبت لنا تهافت هذه النزعة وافلاسها . ولذلك جد في البحث عن بديل

(١) « حراقات التقدم » فى مجلة Le Phalanstère عدد أغسطس سنة ١٨٤٢ .

(٢) جبالى الدبل هند شيجى سان سيمون واوون Owen

(٣) « سبل الظلمات والضلالة عند الناس » فى مجلة Le Phalanstère عدد

فبراير سنة ١٨٤٤ .

(٤) « غموض دعاة التقدم » فى مجلة Le Phalanstère عدد سبتمبر سنة ١٨٤٣

لها فى مبدأ القول بحوية المادة Hylozoisme الذى أخذه جملة أو تفصيلا عن سويدنبورج Swedenborg وعن الفرق الداعية الى الاحياء الدينى وعن شيلنج Schelling . وعنده أن مبدأ الاجتماع بين الناس وتربطهم لاقيمة له مالم يكن مظهرا على كوكب الأرض وفى المجتمع لقانون الجاذبية المحرك للكون والذى يحكم الكائنات الحية كافة . ويمكن تعريفه بأنه « الايقاع الموسيقى التلقائى بين الخلق والخالق (١) » وقد طبق فورييه على الحياة الدنيا الفكرة الرواقية الخاصة « بالسنة الكبرى » التى تنقسمها فترتان متساويتان للتقدم والانحلال فى نسق دورى وفى نهاية دور الانحلال سيهاجر الجنس البشرى الى الكواكب الأخرى .

وعرف فورييه التقدم بأنه مرور من مرحلة الى أخرى فى الدور الأول . وحين يتطرق الفساد الى الحضارة أو تبلغ من الكبر عتيا عليها أن تفسح الطريق لنوع من الاقطاع الصناعى . وهذا يتخلى بدوره ليحل محله « التوافق والانسجام » . وتشارك الطبيعة فى التقدم بما تجريه من تغييرات ، تصحب ما يحدث من نظائرها للجنس البشرى . والقسوة التى تدفع بالتقدم الانسانى الى الأمام هى قمع الأهواء والشهوات . ولن يجد المجتمع توازنا جديدا الا بعد تقارب العقل مع الأهواء . والعقل هنا هو الشعور بالجاذبية الكونية والأهواء تتجه دائما نحو الخير والصالح وانما يفسدها المجتمع .

إن فورييه بابتدائه بهذه المقدمة التى كانت سترضى هيلفيتيس Helvetius ضم اليها الأهواء ونسقا تنسيقا جعل منها أكبر قوة فعالة فى معترك النضال لتحقيق أكبر قدر من الكمال للمجتمعات البشرية . وعن طريق الأهواء ، اعتقد فورييه أن بوسعه ازالة التناقض بين الفرد والمجتمع . أما مذهب اليه سان سيمون من اندماج الفرد فى النظام التعاقدى للمجتمع فقد عارضه فورييه باقراره المشاركة الحرة للفرد فى الحياة الاجتماعية التى اعتبرها مفيدة له « وجذابة » وعلى ذلك لم

(١) نظرية الوحدة العالمية الجزء الثانى .

يعد هناك ما يدعو الى وصف المجتمعات البشرية بالقداسة . اذ أن فورييه نحل هذه الصفة للكون المؤله ، الذى يعتبر الفرد جزءا من أجزائه وذلك عن طريق ما يقتلج فى نفسه من أهواء تعد عنصرا مطلقا دائما يزيد فى اطراد هنائه وسعادته .

وبوسع المرء ان يجد فى عصور الانتقال المتميزة بوقوع هذه التغييرات العظيمة المجتمعة أن يجد من الأفكار والعقائد ما يعكس الآمال المشتركة فى مستقبل أكثر توافقا وانسجاما . وكم يشوقنا أن نعقد موازنة بين أفكار التقدم فى القرن التاسع عشر والحركات المهدية ^(١) التى غلبت على القرن الثامن عشر « والقرن السادس عشر » . فالعصر الثالث عند يواقيم الفيورى Joachim de Fiore ^(٢) الذى يحكمه الفارقليط Paraclete يشبه الدولة الوضعية عند كونت ، والحكومة الدينية عند لورو كما يشبه مبدأ التوافق فى نظرية فورييه ، والمجتمع الشيعى الذى خططه ماركس ، والعالم الرشيد عند كوندورسيه . وفى كل نظام من هذه النظم المثالية يهيمن عليها الروح القدس بصورة أو بأخرى .

وتكشف لنا هذه التصورات على تنوعها الآمال المشتركة فى ايجاد توافق اجتماعى واستخلاصه من حالة الفوضى القائمة . وأسند كل فيلسوف ومصلح الى هذا التوافق ما يشد من معان يفترق فيها عن غيره بيد أن هذه المعانى تتلاقى مع عقائد العصر الشائعة التى تتضمن كثيرا من الدلالات الوجدانية بقدر مالها من دلالات عقلية . ويتوقف الانسجام

(١) فى الأصل millénaires ويقصد بها الألفية نسبة إلى حكم المسيح لدايم بعد انتضاء ألف عام وتشمّل كلمة Millennium للدلالة على فترة فى المستقبل يسود فيها السلام الدائم على سطح الأرض . وأقرب ترجمة لها إلى اللغة العربية هى ما ينسب إلى الحركات المهدية التى عملاً الأرض عدلا كما ملئت جوراً . وأول من هب من هذه الفكرة حكماء مصر فى أواخر عهد الدولة النديعة [المترجم] .

(٢) يواقيم الفيورى أو الفلورى (١١٣٠ - ١٢٠٢) أنشأ طريقة دينية وسافر إلى الأرض المقدسة وكان أول رئيس لدير الفيورى وأدار عددا كبيرا من الأديرة ووضع لها نظاما تيسر عليها أفرها البابا سلسطان الثالث وتنسب إليه تنبؤات اكسبته لقب نبي [المترجم] .

المنشود على ما يرسم لهذا التقدم من صور متخيلة . فاذا لم يكن التقدم سوى وسيلة أو واسطة فسوف يتلاشى أخيرا في النظام الختامي الذي تتجه الآمال اليه . واذا أضفى على التقدم طابع القداسة وكان مصحوبا بطاقة وجدانية عارمة تقتضى بذل التضحيات فسيبقى مع النظام الجديد الذي يكون آنذاك قابلا للتطور .

وتجمع غالبية المؤلفين الاشتراكيين في هذا العصر (فيما عدا برودون الى حد ما) على أن مصلحة كل من الفرد والمجتمع انما هي مصلحة واحدة ولكنهم كانوا يعتقدون أن عملية توحيد المصالح الفردية والاجتماعية لن تنتهي الى غاية وأن حاجة الفرد الى تخطي نواحي قصوره مستجد دائما ما شبعها في وحدة مصلحته مع المجتمع . وهذا هو مجال بظاير أولئك المؤلفين الذين صوروا التقدم كفكرة غامضة أو نظروا اليه باعتباره احدى الوسائط التي تشبع من عواطف البشر وأهوائهم مالا تضعف حدته ولا يخذل أواره .

لقد رأينا أن فكرة التقدم الشامل للجنس البشرى كافة كان مصدرها الوحيد كثرة ماحدث من التغيرات العجيبة التي تميز بها مطلع القرن التاسع عشر . وعلى الرغم من المنازعات الداخلية وأحيانا بسببها أدى التقدم في ميادين العلم والتكنولوجيا الى تحسينات كثيرة في الحياة المادية للجماهير مما ينقض تنبؤات ماركس . وقد بدا وقتئذ أن الحضارة الأوروبية لا تعرف حدودا تنتهي اليها في توسعها الجغرافى ، وإن طرائق الأوروبيين في الفكر والعمل ستفرض نفسها على شعوب الأرض قاطبة . وهكذا تتحقق أحلام الوحدة البشرية الأصلية التي طالما لازمت العقل الانسانى خلال آلاف السنين . فما يتعلق بالأوروبيين من مبادئ سياسية وقواعد خلقية بل وتصورات المدن الفاضلة Utopies التي دأبت خيالهم ستغدو ملكا مشاعا للانسانية بأسرها . كما أن ندرة الحروب في أوروبا نفسها وقصر المدة التي تستغرقها والانتقال التدريجى للقيادة السياسية الى الجماهير في الأمم الأوروبية مما يتعذر تكوصه كانت كلها من الظواهر المبشرة — فيما يبدو — بقرب عهد الاخاء البشرى . وظهر في نفس الوقت أن اصلاح النظم العتيقة وتكوين العادات البالية سيمهد

السييل الى تحرير الفرد عقليا وخلقيا وجنسيا . هذا هو التراث الذى خلقه لنا القرن التاسع عشر .

يبد أن تجمع هذه الاتجاهات واتساع نطاقها توقفا فجأة فى القرن العشرين . فان التقدم العلمى فى هذا القرن زرع فكرة الحتمية التى طابت لها النفس الانسانية وأطمأنت اليها . كما أبعد التفسير العلمى للنماذج والصور المقبولة التى ظلت لفترة ما مألوفة لدى غالبية الأذهان . ومن ثم خلقت هذه التطورات هوة سحيقة تفصل ما بين حقائق الحياة الواقعة ، وصروح التصورات التى أقامها العقل . نلتبس هذا فيما أوضحه كورنو Gournot فى خواطره القلقة المثيرة التى كشف فيها عن التعارض بين الحيوية *vitalisme* والعقلية *rationalisme* . فقد صار التقدم التكنولوجى كما تنبأ نيتشه Nietzsche واسطة قدرتها على الهدم والتدمير أعظم منها بكثير على الانشاء والبناء . فالتقدم فى وسائل التخريب قطع أشواطاً حثيثة لاهد لسرعتها واتساعها اذا قيست بالتقدم فى وسائل التعمير . فالحروب الداخلية والخارجية لم تقف فحسب فى شمولها وضخامتها وطول مدتها ما أدركه الناس عنها فى القرن التاسع عشر ولكنها أحييت من جديد المشاعر الهمجية السابقة ، فأزالت القشرة الرقيقة من الحضارة التى كان لا يتصور رجال هذا القرن زوالها . اذ كانت فكرة التقدم تستند فى نظرهم على أسس مستقرة ودعائم وطيدة آقيم عليها صرح الحضارة .

لقد انقطع فجأة ذلك الالتقاء بين التقدم التكنولوجى وانتشار النظم الحرة الذى يعد من الظواهر التى اختصت بها أوروبا وحدها . فالأمم الجديدة فى القارات المختلفة تأخذ حالياً عن أوروبا الهرمة طرائقها التكنولوجية . ولكنها تصطنعها فى سياق سياسى واقتصادى يعاير مغايرة تامة سياقها الأوروبى . وأخيراً نجد العالم وقد تقسمه طرازان متميزان من المجتمعات ، يعيش كل منهما منعزلاً عن الآخر ، لكل منهما من المفاهيم فى العلاقات الانسانية ومركز الفرد ما يجعل طرق الاتصال بينهما فى اطار من الموضوعية وعدم التحيز ، محفوفة بكثير من العقبات والمصاعب التى يوشك التغلب عليها أن يكون متعذراً ففى

تلك البلاد التي يحتفظ فيها المجتمع لنفسه بكل عناصر المبادرة والتي تقصر مهمة الفرد فيها على وظيفته الاجتماعية وحدها ، تحتكر السلطات السياسية والادارية الحقائق الموضوعية لمصالحها الداخلية الخاصة ولا تدع لبقية أفراد المجتمع الا ما كان له مسحة من الحق في سبيل صيانة المجتمع ككل والحفاظ عليه .

وليس هناك حاليا من هدف مشترك يوحد بين جميع البشر، ويخلو في نفس الوقت من أى تدخل حكومى . كما لا توجد حركة تلقائية تتجه نحو تكوين وحدات اجتماعية أكبر حجما . فاذا امتنع هذا التلاقى والتوسع ، فليس فى مقدورنا أن نتحدث حديثا مجديا عن التقدم بمدلولات القرن الماضى ، وهى مدلولات الاطلاق والحتمية والشمول واستحالة النكوص ، فعلمنا الراهن توزعته الانقسامات ورائت عليه القوضى وامتلا بالاحتمالات التى يتعذر التنبؤ بها . فغاياتنا أصبحت غامضة مستغلقة ، بينما قطعت وسائلنا شوطا كبيرا فى سبيل التقدم . ومادما قد استرربنا فيما نهدف اليه فليس فى مقدورنا أن نستخلص من هذه الغايات مذهبيات منسقة مماثلة لتلك التى نمقها الأوروبيون فى القرن التاسع عشر وزعموا أنها تؤول الظواهر التاريخية تأويلا كاملا .

الرحل بناء الإمبراطوريات

موازنة بين الفتوحات العربية والمغولية

ترجمة : محمد علي أبو درة

يسجل التاريخ الكثير من الهجمات والغزوات التي قام بها الرحل المتبربرون من السهوب والصحارى على البلاد المتحضرة . وفى بعض الأحوال قلب الغزاة دولا ذات نظام ، كما فعل الهكسوس فى مصر ، والافتاليون (الهون البيض) فى شمال الهند ، والكين فى شمال الصين . وفى حالات أخرى صد الغزاة عن الأراضى التي أغاروا عليها ، كما صدت قبائل الهون عن الامبراطورية الرومانية ، وصد الآفار عن بيزنطة وأرض الفرنجة . وأحيانا نبذ المتبربرون همجيتهم ورقوا مدارج المدنية كما فعل المجر والأتراك العثمانيون ، فى حين بقى آخرون رعويين أميين الى النهاية مثل السكوديين : (١) Scythians والكوميين (٢) Cumans . ومن بين هؤلاء المتبربرين الرحل برز فريقان خلقا امبراطوريات عالمية نتيجة فتوحات لايزال مداها وضخامتها يبهران الخيال ، وهذان هما العرب فى القرن السابع ، والمغول فى القرن الثالث

(١) اسكوديا إقليم قديم فى جنوب شرق اوروبا وفى آسيا لم تعرف حدوده على التحقيق . (المترجم)

(٢) كوما اسم مدينة قديمة فى جنوب غرب إيطاليا كانت تقع على خليج نابلى ، احتلها الإغريق . (المترجم)

عشر . وقد خلقت منجزاتهم الرائعة مشكلات تتعلق بالروابط ونشوء العلاقات بين المجتمعات المتنقلة والمجتمعات المقيمة الثابتة ، كما تتعلق بطبيعة « الانطلاقات » التي تحمل الشعوب الرعوية على الخروج من أوطانها ، لا لاجرد الاغارة والسلب والنهب ، بل لفرض السيطرة السياسية على جيرانهم المتحضرين . وان الفتوحات العربية والمغولية لتثير هذا التساؤل أيضا :

لم مهد الأولون (العرب) الأرض لاقامة ثقافة عالمية جديدة متميزة ، على حين لم يفعل المغول شيئا من ذلك ؟

وإن المؤرخ الذى يحاول الاجابة عن هذه التساؤلات الكثيرة التى يثيرها تسلط هؤلاء الرحل وسيطرتهم ليواجه منذ البداية تناقضا مروعا فى الوثائق ، فالحق ان لم يصل اليها أية بيانات معاصرة عن الفتوحات العربية . ومؤرخو أواخر القرن الثامن من البيزنطيين والعرب هم أول « شهود عيان » لدينا عن فتوحات القرن السابع (١) . ومن ثم لا نستطيع أن نسترجع « وقع » هذا السيل المتدفق من الصحراء العربية ، أو أن ندرك كيف انعكس على بنى الانسان وكيف تأثروا به ، بمثل الطريقة التى استطعنا بها بفضل رسائل سيدونياس أبولناريوس (٢) ادراك الأثر الذى تركه غزو القوط لبلاد الغال على حياة القروى الغالى - الرومانى المهذب فى تلك البلاد . أما انقضاى المغول على المدن فقد حدث - على النقيض مما سبق - فى وضوح التاريخ . وان الصينيين والفرس والفرنجة والأرمن ليقصون علينا كل ماحدث ، وكانوا يدونون مارأوا وما سمعوا فى حينه ، وقد جاب التجار والارساليات طول آسيا وعرضها والتقوا بزعماء المغول ، وشاهدوا أعمال القوة الحربية الجبارة التى خلقتها عبقرية جنكيز خان ، فمعلوماتنا فى هذه

(١) أول بيان عربى بقى لنا عن الفتوح هو كتاب « فتوح البلدان » للبلاذرى الذى توفي عام ٨٩٢ .

(٢) Sidonius Apollinaris أسقف مسيحي ولد فى مدينة ليون ٤٣٠ هاش فى القرن الخامس اشتهر بقصائمه وكتابهاته التى تلقى الضوء على التاريخ الرومانى وتصور غارات القوط على الدولة الرومانية فى ذاك العصر . (المترجم)

الحالة غزيرة الى حد مدهش ، كما أنها مؤسسة على مشاهدات رجال
أذكاء متعلمين ينتهون الى عدة أجناس من الجويني^(١) الموظف الفارسي
الكبير ، الى وليم روبروك الراهب الفرنسيسكاني الفلمنكي .

وبهذا الحذر مائلا في أذهاننا يمكن أن نتناول المسألة الأولى :
الذي قدح الزناد لهذه الانفجارات ؟

وقد يجدر بنا أن نتذكر أن غالبية الجنس البشري في العصور
القديمة والوسطى لم تكن تنتمي الى مجتمعات مستقرة ، بل كانوا -
على حد التعبير الاغريقي الروماني - متبررين : من صيادي الحيوانات
أو الأسماك أو من الرعاة ، يعيشون في الخيام أو في الغابات ، تتحكم
فيهم العادات القبلية ، ولا يعرفون شيئا عن حياة محددة باقليم ، كما
كانوا عاجزين عن بناء المدن ، محرومين من أدب مدون . أما المدن
(الصينية والهندية والفارسية والاعريقية والرومانية) ، فكانت مجرد
حالات فردية في تيه الهمجية ، وكانت دوما مهددة بغارات الرحل . وعلى
الرغم من أن هذه الشعوب البدائية كانت منتشرة في إقليم السهوب الواسع
الممتد من السودان الى منغوليا ، فان وسط آسيا كان دائما مهددًا بالقبائل
الرحل منذ أيام هيونج - نو (Hiung - Nu) ، ويوتشي
(Yue - chi) قبل العصر المسيحي ، الى أيام قبلتي قلمق وأزبك
في القرنين السادس عشر والسابع عشر . وذلك أن الشعوب السوداء
في السودان كانت منزلة عن الاطراف لتحضرة في شمال أفريقيا
لوجود لقمار الموحشة في الصحراء الكبرى الأفريقية ، أما البربر الذين
لم يتيسر ترويضهم والذين كانوا يقطنون شمال هذه الصحراء الكبرى
فهم وان انطلقوا أحيانا الى الساحل الا أنهم لم يركبوا البحر ليهودوا
أوربا قط ، الا عندما استعان بهم العرب في القرنين السابع والثامن
وقادوهم لفتح أسبانيا وغزو فرنسا .

ولم يحدث الا مرة واحدة - وواحدة فقط - أن تدفق الرحل من

(١) علاء الدين عطا الملك الجويني ، القرن الرابع عشر ، مؤلف تاريخ
جهانكشاي ، ترجمه الى الفرنسية كاترمير باسم « تاريخ الملوك في فارس » .

شبه الجزيرة العربية ، لقد كانت غارات البدو من مدن سوريا والعراق مستمرة منذ فجر التاريخ ، وربما تمكنت قبيلة عربية من قلب مملكة شبه متحضرة على حافة الصحراء ، كما فعل النبط في البتراء أو قبيلة بالميرا في مملكة تدمر ، ولكن لم يقدر للفتوح وجود الا بظهور الاسلام . وكان المؤلف منذ جيل مضى أن يؤمن من المؤرخون على نظرية كايثاني ويكر ، (Becker - Caetani) في دراساتها عن الشرق والعرب والاسلام) ومؤداها أن هذه الفتوحات يمكن تفسيرها تفسيراً كلياً تقريباً على أساس اقتصادي . وأن رسالة النبي محمد لم تكن الا مناسبة طارئة فقط ، ولم تكن سبباً لهذه الفتوحات . وقيل أن عدد السكان في بلاد العرب كان في ازدياد ، وأن التقلبات الجوية كانت سبباً في امتداد رقعة الصحراء على حساب المدن ، ومن ثم عجلت بانهايار المجتمع الزراعي القديم في اليمن ، وآية ذلك حادثة « سيل العرم وانفجار سد مأرب » المشهورة في القرن السادس وان حركة التنقل والرحيل وقد نشطت ، وان نقص الطعام والمرعى دفع البدو الى انتهاج سياسة التوسع الحربي صوب الشمال . وكأني بجؤيدي هذه النظرية يقولون انه كان لابد من حدوث هذه الفتوحات العربية حتى ولو لم يقدر للاسلام ظهور . وزيادة في تدعيم وجهة نظرهم من أن للدين الجديد وزناً قليلاً - ان لم يكن له وزن قط - في موضوع الفتوحات ، يشيرون الى ان البدوي العادي ذو سمعة سيئة في تمسكه بعرض الدنيا وليس له عقيدة دينية راسخة ، وأن الغزاة لم يبذلوا أية محاولة لادخال الدين الجديد الذي اعتنقوه حديثاً الى البلاد التي فتحوها . ان هذه الاعتبارات لم يعد لها من قوة الاقناع ماكان لها منذ خمسين عاماً : فالاسلام كان لهؤلاء البدو حافزاً ، وكان صرخة مدوية جامعة لشملهم ، ووحدة لم يسبق لها مثيل بين العرب ، وعلى الرغم من أنه يجدر عدم تجاهل الدوافع الاقتصادية ، فانه لم يكن من المحتمل ان يصمد هذا الجهد الجبار البعيد المدى على هذا النحو دون دافع من الحماسة الدينية (١)

(١) إن الفكر الإسلامي ذلك هو الذي غرس في العرب نظرة التطلع إلى الخارج تلك النظرة ، التي مكنتهم من الاتحاد إلى حد القدرة على هزيمة امبراطوريتي الروم =

ومن المسلم به أن الاسلام عقيدة نشأت فى المدينة اعتنقها البدو نتيجة للمصلحة الشخصية أكثر مما اعتنقوها لاقناع أصيل ، ولكن الفتوحات تولى قيادتها رجال من المدينة مؤمنون ايمانا خالصا مثل أبى بكر وعمر ، رأوا فى اخلاص وثقة ان الله منح شعبهم السيادة على العالم .

وحتى لو تقبلنا النظرية القائلة بأن التصميم على غزو اراضى الروم والفرس كان نتيجة مباشرة للردة ، فان وجود الاسلام ضرورة حتمية لتفسير هذا الذى حدث : ذلك ان كثيرا من القبائل التى كانت قد آمنت بالرسول فى حياته ، انكرت الولاء ، لجماعة المسلمين بعد وفاته ، على أساس أن عهدهم له كان شخصا تماما ، ولا يربطهم بالولاء لخلفائه . وهذا الخروج عن الاسلام المعروف بالردة ، أى الروق ، قاومه زعماء المدينة ، وأخمدت الفتنة فى شئ من العناء ، ومهما يكن من أمر ، فقد أيقن أبو بكر وعمر أن خير وسيلة للبقاء على البدو فى قبضة الاسلام هو اثارة غريزتهم الحرية وتجنيدهم فى مغامرة عامة نافعة الا وهى الفتوح الخارجية ، ومن ثم اتخذ القرار الخطير بتوجيه الحملات الى العراق وسوريا ، وهذا القرار يعنى أن الاسلام لن يبقى منظويا محصورا فى شبه جزيرة العرب . وقد يراودنا الشك فى أن هذه الحقيقة كاملة ، ولكن لا يمكن بحال من الأحوال استبعاد العقيدة الدينية أو اغفال شأنها فى هذه القضية « ان الجنة أمامكم والشيطان والجحيم وراءكم » تلك صرخة لاشك كان لها شئ من القيمة المعنوية أو الدعائية ، ولم يسبق تحريض جيوش العرب على هذه الصورة . ولما تولى الخلافة عثمان بن عفان فى ٦٤٤ عمل على جمع القرآن الكريم فى المصحف الجامع ، ذلك أن كثيرا من الحفاظ كانوا قد استشهدوا فى المعارك ، وكان هناك خطر من ضياع النص الكامل للكتاب الكريم . أليس من المؤكد أن هذا العمل دلالة على قوة البواعث الدينية ؟!

والفرس ، وربما كان كثير منهم مهتما بأمر الغنائم لشخصه . ولكن رجالا لا يهتمون بأمر الهجرات والغارات إلا الغنائم لا يمكن أن تقوم بينهم وحدة كما حدث بين العرب :

W. Montgomery watt. «Economic and Social Aspects of the Origin of Islam » « Islamic Quarterly » , 1, 1954.

صحيح ولاشك أن هذا النجاح المذهل الذى أصابه الفاتحون العرب يرجع جزء منه الى ضعف وتفكك الدول المتحضرة التى كانت هدفا لهجومهم . فقد اشتبك الروم والفرس فى حرب دامت خمسة وعشرين سنة ، حتى عجز الفريقان بعدها عن مواصلة القتال ، وأنهكت الحرب مملكة الساسانيين حتى انهارت - كما انهارت روسيا ١٩١٧ - وكان حظ الامبراطورية المسيحية من القوة أكبر ، فان هرقل كان قد بعث فيها شيئا من التماسك . ولكن الخلافات الدينية مزقتها ، فان الاقباط والسريان - ويكادون كلهم الى آخر رجل فيهم ، يكونون من اليعاقبة لم يطبقوا الحرب من أجل سادتهم الروم الارثوذكس الذين اضطهدوا كنيستهم ، ولكن يجب أن نضع فى الاعتبار الى جانب هذا أن العرب لم يكن لديهم أساليب حرية راقية ، ولم يكن لهم سابقة عهد بالنظام العسكرى ، لقد واتتهم الابل بقدرة كبيرة على خفة الحركة ، ولكنهم لم يستخدموا « أسلحة سرية ضد عدوهم ، والحق أن قصورهم كان رهيبا فى كل شيء اللهم الا الأسلحة الصغيرة ، ولم يكن لديهم فى بادئ الأمر شيء من آلات الحصار التى يستطيعون بها ضرب الأماكن المحصنة وليس لدينا معلومات دقيقة عن عدد جيوشهم ، ولكن تفوقهم فى العدد على الجيوش التى ألقى بها امبراطور الروم وشاه الفرس الى الميدان أمر بعيد الاحتمال ، وفوق ذلك فان أشد مايبحث على الدهشة والعجب ليس هو نجاح العرب فى البداية ، بل هو استمرار التقدم المظفر الذى دفع بهم شرقا عبر دجلة وسيحون والسند ، وغربا حول الشواطىء الجنوبية للبحر المتوسط ، وقد لقوا أشد مقاومة عنادا ، لامن جيوش من هذه الأمم المتحضرة ، بل من أمثالهم من الأقوام الرحل مثل البربر والترك . واستمر زحف العرب على الحدود حتى فى الوقت الذى كانت تستمر فيه المنازعات الداخلية والحروب الأهلية فى بلادهم ، ومن ثم يكون من المحقق أن هناك شعورا داخليا قويا كان يدفع بهم الى الأمام ولا بد أن يكون الاسلام وحده هو الذى أمدهم به

ومن ثم نجرؤ على أن نقرر المبدأ الآتى : وهو أن هجمات الرحل تبلغ ذروتها حين يحركها جزئيا دافع دينى قوى .

كيف اذن يصدق هذا المبدأ على المغول ؟

ويبدو لأول وهلة أن دافع الايمان الذى ألهب العرب - قادتهم أن لم يكن كلهم - يبدو أن هذا الوازع كان يعوز المغول . فقد كان محمد رسولا نبيا ، أما جنكيز خان فلم يكن الامحاربا . ولكننا ، رغم ذلك ، لو دققنا البحث لوجدنا دلالة واضحة على وجود دافع قوى وراء فتوح المغول . وقد اختلفت الديانة القديمة لسكان سهوب آسيا عن تلك التى قامت فى صحراء العرب فى خاصية هامة واحدة ، فقد اشترك المغول مع البدو فى عبادة الطبيعة ، بيد أن شعوب المغول التركمان الذين كانوا ينتشرون فى المساحات الشاسعة فى قلب آسيا ، اعتقدوا اعتقادا راسخا بأنه قدر عليهم أن يحكموا الدنيا بأسرها بزعامة تنجرى •Tengri• اله السماء ، قديما فى عام ٥٨٤ كتب خاقان الترك الى امبراطور الصين يسمى نفسه « وليد السماء ، ابن سماء امبراطور أمة الترك العظيمة » . وبعد ذلك بجيل واحد سجل أحد خلفائه على نقوش أرخون الشهيرة « عندما خلقت القبة الزرقاء ، والأرض السوداء من تحتها ظهر البشر الى الوجود بينهما وحكم أسلافى بنى الانسان » . ولاشك أن فكرة العالمية السياسية الدينية مدينة الى حد ما لنفوذ الصين التى كان امبراطورها أيضا « ابن السماء » يحكم بتفويض منها . أما الخاقان فهو الممثل المؤله للاله « تنجرى » . وسهل الانتصار الحربى على القبائل المجاورة أو على الصين وجود الأمل والتطلع الى سيادة العالم وتملكه ، وهو القدر المقدور الذى يجب أن تبادر الى النهوض به تلك القبيلة أو مجموعة القبائل الطافرة . وبقيت هذه المعتقدات والأفكار حتى بعد تحول بعض الشعوب المغولية التركمانية الى الاسلام أو المسيحية النسطورية أو البوذية : بقيت فى أقوى صورها بين المغول الاقحاح الذين تمسكوا حتى فى عهد جنكيز خان بديانة أسلافهم غير متأثرين باتصالهم بالديانات الكبرى . كما أن الانتصارات الباهرة فى عهد جنكيز خان أقنعت وأقنعت شعبه بأن السيطرة على العالم كانت لهم ، لأن السماء هكذا قررت وقدرت ، ومقاومتهم فى ذلك هى مقاومة للسماء ذاتها ولا مناص من العقاب عليها ، ومحال

أن نرتاب في أن هذه العقيدة الراسخة كانت مصدر قوة معنوية هائلة للمغول . وما أن أظهر جنكيزخان قدرته على الغزو والفتح حتى أيقنوا أن يومهم قد وافي ، وألا شيء يمكن أن يقف في طريقهم .

ولم يدون جنكيز خان كتابا مقدسا ، ولكنه دون « الياسة » (اليساق) (The Yasa) أو مجموعة القوانين التي أعلنها عند توليه السلطة العليا في كورلتاي في ١٢٠٦ . ومنذ ذلك الحين نظر الشعب الى الياسة على أنها شريعة سماوية . ومن العسير أن نضع لمجموعة القوانين هذه تقديرا عادلا ، فانه لا يعرف أن نسخة كاملة موجودة الآن منها ، ولم يصل إلينا منها الا أجزاء صغيرة وتلترج المواد فيها من التوصية الكريمة بالتسامح مع كل العقائد الى التفصيل في تنظيم الجيش ، وفرض الاعداد عقابا للسرقة والزنا ، وافلاس التاجر للمرة الثالثة . وتنعكس الخرافات البدائية الساذجة العجيبة حول العناصر الخفية في التحريم الشديد للتبول في الماء أو على الرماد ، وغسل الثياب في القنوات الجارية . والمفروض أن قوانين الياسة وضعت لمواجهة احتياجات امبراطورية آخذة في التوسع ولتفرض فرضا من أعلى ، أكثر منها لتتمشى مع قانون الأعراف القبلية ، ولتساعد على ربط العديد من الأمم التي أصبحت الآن تحت امرة المغول ، وقد عين جغتاي - بن جنكيز خان - حاميا خاصا للياسة . وحفظت نسخ منها في خزائن كبار المغول ، وكانوا يرجعون إليها لاستشارتها في بعض الأحيان ، وكأنها الوحي المنزل ، وبدأ كل خان - ملك - حكمه بأن يقرر في مهابة وخشوع سريانه . وكم تجمعت الأساطير حول الياسة . فالخرخ الأرميني جريجوري أكثر يقول أن أحد الملائكة ظهر لجنكيز خان في صورة نسر ذي ريش ذهبي وأقرأه الياسة بينما أمره « أن يتولى الحكم في أقطار كثيرة » ولايسع المرء في هذا المقام الا أن يذكر أن جبريل قرأ القرآن على محمد ، وكما أن حديث الرسول قد انتفع به المسلمون واقتدوا به الى جانب القرآن فقد الحق باللك Bilik بالياسة . والبلك هو أقوال جنكيز خان وحكمه المأثورة التي أبدى فيها الفاتح العظيم آراءه أو زود بنصائحه أو روى بعض قصص حياته . ومن الواضح

أن جنكيزخان كان أكثر من مجرد جندي لامع أو زعيم بارز لشعبه
 لقد كان اللسان الناطق باسم السماء والمنفذ للارادة الالهية ، وربما كان
 الها روحيا ، ولا تزال عبادته مزدهرة في منغوليا الى يومنا هذا ، الى حد
 ان الشيوعيين وجدوا أنفسهم مضطرين الى تشييد ضريح خاص يضم
 ما قيل أنه رفاتة . وقد كان للياسة شهرة طبقت الآفاق ، حتى أن المماليك
 في مصر « وهم ألد أعداء المغول » اقتبسوها أساسا للقانون العام في
 دولتهم .

ولم تظهر هذه السيادة الدينية بأجلى معانيها وفي أروع صورها
 مثل ما ظهرت في الأوامر التي أصدرها الخانات، أو حكام المغول العظام
 للملوك أوروبا بالخضوع والتسليم لهم ، فقد صدرت هذه الوثائق المدهشة
 عادة بالعبارة الآتية : « نحن بقوة السماء الخالدة (يقصد تنجى اله
 السماء) الملك الأعظم لأمة المغول العظيمة ، نأمر .. » وفي الكتاب الذي
 أرسله جيوك في ١٢٤٦ ردا على شكوى البابا أنوسنت الرابع من أن
 المغول اعتدوا على الأمم المسيحية عدوانا طائشا وارتكبوا فظائع رهيبة
 قال للبابا : « انى لا أفهم ما تقول فقد ذبح الاله الخالد وافنى هذه
 الشعوب وهذه الأراضي لأنهم لم يلتزموا الولاء لا لجنكيز خان ولا
 للخاقان . وقد أرسلتهما السماء للتبشير بأوامرها . وقد أنذر اله من
 عليائه لويس التاسع في ١٢٥٤ . ان فوقنا سماء واحدة خالدة ، وعلى
 الأرض سيد واحد هو جنكيزخان بن الاله . واستطرد يقول : « وعندما
 تصبح الدنيا كلها من مشرق الشمس الى مغربها وحدة واحدة تنعم
 بالسلام والفرح والمرح فلسوف يتضح مانحن مقبلون عليه من أعمال ،
 فاذا كنت تفهم أوامر الاله الخالد ، ولكنك غير راغب في أن تلقى اليه
 بالا ، أو تؤمن به ، وتقول في نفسك أن بلادكم بعيدة وجبالكم شاهقة
 وبحاركم واسعة وبهذه الثقة التي تملأ نفسك تبعث بالجيوش لمحاربتنا
 فاننا نحن المغول نعلم مايمكن أن نعمله ، وهذا الاله الخالد الذى يسر
 كل أمر عسير وقرب كل بعيد كذلك يعلم » . فهذا الاعتقاد بأن السماء
 تحارب من أجلهم ، وأن رسالتهم هى توحيد الجنس البشرى ، وإشاعة
 السلام والنظام فى العالم ، هذا الاعتقاد كان واحدا من العوامل القوية

الجبرة فى دفع المغول الى الفتوحات فى أنحاء الأرض .
وتنتقل الآن الى نقطة ثانية ، تلك هى أن العزاة الرحل
لا يقيمون نظاما سياسيا ثابتا مالم يكن قد سبق لهم الاتصال بالمجتمعات
المتحضرة ، وأنهم أوتوا من الذكاء ما جعلهم يقون على الاداة التقليدية
للادارة فى البلاد التى احتلوها .

لم يكن العرب ولا المغول همجا متوحشين يعيشون فى عزلة سحيقة ،
فقد أخضعت بلاد العرب لنفوذ أجنبى منذ عهد الاشوريين ، وفى اليمن
نعمت ممالك سبأ (حمير فيما بعد) ومعن وقيطان وغيرهم بدرجة عالية
من الازدهار نتيجة الخصوبة الطبيعية للأقليم وموقعه على أحد الطرق
الرئيسية لتجارة العالم آنذاك ، وعلى الحدود الشمالية قامت مملكة
الغسانيين ومملكة الحيرة تحت حماية الروم والفرس على الترتيب ،
وعن طريقهما وتحت رعايتهما تسرب شئ من المعرفة بالثقافة اليونانية
والفارسية الى الواحات داخل الصحراء ، وقامت الجماعات
اليهودية والمسيحية الى الواحات داخل الصحراء ، وقامت
الجماعات اليهودية والمسيحية فى معظم المراكز الرئيسية
للحياة العربية . ولم ينبت الاسلام فى الصحراء
بل فى المدن ، وكان أهل مكة والمدينة تجارا ورجال أعمال ، وعرفوا
قيمة الادارة الحسنة والسجلات . وكان الخليفة الثانى عمر بن الخطاب
معنيا طوال سنى خلافته العشر (٦٣٤-٦٤٤) بوضع المبادئ التى
يقوم عليها حكم الشام والعراق ومصر ، وكان يشجع موظفى العهد
السابق على البقاء فى مناصبهم ، وكان يضمن للاهالى استمرار تملكهم
للأراضى والدور والحوانىث والأعمال التى كانت لهم قبل الفتح ، ورخص
لهم باتباع قوانينهم وتقاليدهم القديمة . وكان محرمًا على رجال القبائل
من العرب أن يملكوا خارج شبه الجزيرة العربية ، وكان التسامح
قائما نحو اليهود وكل الفرق المسيحية ، وكانت أوامر الحكومة تنشر
باللغات المحلية ، ولم تصبح اللغة العربية اللغة الرسمية للخلفاء
الا بعد خمسين عاما فى عهد عبد الملك بن مروان (٦٨٥ - ٧٠٥) .
وما أن انتهت معارك الفتح حتى ظهرت الامبراطورية العربية الى

الوجود فى أدنى حد من الاضطراب ، أما الفاتحون الذين كان قوادهم أكثر من أميين فقد تعلموا من رعاياهم فنون الادارة المتحضرة .
أما المغول فكانوا - والحق يقال - أبعد كثيرا من العرب عن مهاد الحضارة ، حيث كان وطنهم حوض الأونون الأعلى البعيد نسبيا ، ولم يكن لديهم من المدن ما يمكن أن يقرن بمكة والمدينة ومأرب . ولم يكن لهم أدب مكتوب أو شعر مردد فى مثل غنى بلاد العرب من هذا وذاك فى القرن السادس . وانه لمن دلائل عبقرية جنكيزخان أنه تأكد من الفقر العقلى لامته ، والحاجة الملحة الى الاستعانة بجيرانه الأكثر تقدما. ذلك أن مجتمع السهوب لم يكن كله على شاكلة واحدة ، فبعض القبائل كانوا صيادين بدائيين ، وبعضهم رعاة رحل ، وآخرون يجمعون بين تربية الحيوان والزراعة على المطر ، كما قامت حياة نقر قليل منهم على شيء من التجارة فى مدن صغيرة تحوطها أسوار من الطين ، وكان الايجور أكثر تقدما ، وهو شعب يتكلم اللغة التركية كان يقطن يوما فى قره تورم فى منغوليا ، وقد أرغموا فيما بعد على الهجرة الى إقليم التاي حيث تركزت قوتهم فى مكان يدعى بيش باليك (المدن الخمس) من المحتمل أن يكون فى وادى نهو شو ، وهنا بالقرب من طريق الحرير المشهور تعرضوا لضروب كثيرة من النفوذات من فارس والهند والصين ولتبشير ارساليات المانويين والبوذيين والنسطورين المسيحيين ، وكان لكل من هؤلاء أثره فى تحويل بعض الايجور عن عقيدتهم الى عقيدة جديدة . ولما كانوا قد انحصروا فى مجال الأنشطة التجارية فى الأقليم فقد اضطروا الى تعليم الكتابة ، واتخذوا لأنفسهم أبجدية من الواضح أنهم استقوها من اللغة الصفدية . وقد ائتمرت كتابة الايجور انتشارا كبيرا فى السهوب . وما أن عرفها جنكيز خان حتى صمم على استخدامها لغة له . وقد وكل الى موظف ايجورى يدعى « تاتاتجا » بمهمة خلق مجلس امبراطورى للعدل مع تعليم أمراء المغول الشبان استخدام هذه الكتابة ، ونشر المراسيم والقرارات الملكية بهذه اللغة المغولية الجديدة المكتوبة . وكان جنكيزخان يفتش عن المواهب أنى وجدت، وكان بعيدا كل البعد عن الكراهية العنصرية ، وحذا خلفاؤه حذوه فى استخدام

القواد والادارين والموظفين والمستشارين من جميع الأقطار التي أخضعتها سيوف المغول . وكان « تشو تسى - آى - » من أسعد من عثر عليهم جنكيز خان حظا ، وهو أحد أفراد أسرة خيطان في شمال الصين ، وهى أسرة أطاح بها المغول ، وقد أدخله جنكيز خان فى خدمته وسمح لهذا الموظف المدنى الداهية بمحضه على عدم قتل سكان المدن الصينية وتحويل البلاد الى مراعى ، وقد أبدى مروض شراشة المغول لسيده جنكيز خان أن الحرب والفتح لن يكون لهما من جدوى اذا لم تقم فى البلاد المفتوحة ادارة رشيدة قادرة ، وأن فرض ضرائب منتظمة أفضل من النهب الذى لا يميز ، وقد لقن هذا الدرس لاوغيدى خليفة جنكيز خان قائلا له : « لقد خلقت الامبراطورية على صهوات الجياد ، ولكن لا يمكن حكمها من فوق ظهور الخيل » .

ومع ذلك فان الخانات ربما كانوا أقل توفيقا من الخلفاء فى انشاء الخدمة المدنية القادرة اللازمة لادارة الامبراطورية ، ويرجع هذا بالتحديد الى أنهم كانوا تناج مجتمع أكثر همجية وأشد تخلفا ، فان الخلفاء لم يكونوا من شيوخ البدو ، بل سكان مدن من الارستقراطية التجارية فى مكة ، على حين كان الخانات رؤساء قبائل رحل بكل معانى الكلمة ، ممن تمرغوا فى ظلال الحرية فى أرض السهوب التى لا تعرف ولا توصف لها حدود ، فنظروا الى المدن على أنها سجون . والحق ان عمليات التخريب والمذابح التى اقترفها المغول فى المدن الواحدة بعد الأخرى ، (قيل أنه فى مدينة نيسابور ١٢٢١ لم يقتصر القتل والذبح على الرجال والنساء والاطفال ، بل تعداهم الى القطط والكلاب فى الشوارع) وعمليات الابادة التى لا توجد لها مثيل فى فتوحات العرب كل هذا ربما لا ينسب كثيرا فى الدرجة الأولى الى تخطيط عسكرى ، رصين قاس لارهاب الأعداء حتى يستسلموا بل الى فرع أعمر طائش غير عاقل من حضارة المدن وكراهية مريرة لها . وحدث على كرههم فقط أن ادركوا الحاجة الى وجود عاصمة معينة تتركز فيها ادارة امبراطوريتهم الآخذة فى الاتساع بسرعة ، واختاروا لهذا الغرض محطرة قروم التى

لا يطلق عليها اسم مدينة الا تأدبا، والتي آثارت مبانها المشيدة من الطين والمصيص دهشة المبعوثين والزوار من الدول المتحضرة واحتقارهم ويقول عنها القس الفرنسي سكانى الفلمنكى وليم روبروك بازدراء أنها أحقر من سان ديس احدى ضواحي باريس ! وقد مرت فتوح المغول بمرحلتين انتهت الأولى منهما بتوحيد مناطق السهوب من منشوريا الى هنغاريا (وكان هذا أمرا يسيرا نسبيا ، وقد نهض به التركمان الى حد كبير قبل ذلك فى القرن السادس) . أما المرحلة الثانية فهي اخضاع الدول المستقرة المتحضرة العريقة مثل الصين وفارس ، مما كان أشق وأطول أمدا . وكان من الميسور ادارة الامبراطورية الأولى عن طريق خدمة مدنية بدائية قوامها مجموعة من الكتبة والسكرتيرين من الايجوريين ومن الشعوب المغولية التركمانية الذين لم يكونوا غير متعلمين كلية . أما الامبراطورية الثانية فكانت حكومتها وطرائق

استغلالها تتطلب بيروقراطية على درجة عالية من التدريب والتعليم ، مع خبرة لم تتوفر للمغول ولم يفهموها . وقد أحس الخانات أنهم واقعون فى حيرة رهيبة ومأزق حرج ، لقد احتقروا سكان المدن وابتعدوا عنهم خشية أن يفقد شعبهم الشهامة والصفات العسكرية وسط مفاسد البذخ فى المدن الغنية (١) ولكن كيف تيسر حكم هذه البلاد حكما رشيدا جادا وفرض الضرائب فيها دون اعادة السلطة الى أيدي الطبقة الحاكمة القديمة ؟! لقد وجد لهذه المشكلة حل جزئى هو الاسراف فى استخدام الأجانب . وحتى قبلاى خان نفسه الذى عرف باعجابه الشديد بالثقافة الصينية كان حريصا على ابعاد قدامى الموظفين الا من الوظائف الثانوية (٢) وكان يتولى ادارة الصين فى عهده بعض المسلمين من بلاد

(١) زعموا أن جنكيز خان حذر شعبه من هذا قائلا : إن أبناء عشيرتنا من بدنا سيرتدون الملابس الموشاة بالذهب ، ويأكلون طعاما غنيا شهيا ، ويمتنعون أحسن الجياد ، ويتزوجون أجل النساء ، ولكنهم لم يقولوا بأنهم مدبتون بدنا لأبائهم ، بل سوف ينسوننا وينسون هذه الأيام المجيدة اقتبسها رليزانوفسكى من أقواله فى البك . (٢) لم يمين صينياً واحدا فى الوزارة ، ولم يكن وزراء الدولة إلا من الأجانب الذين اختارهم اختياراً واعياً بصيراً ... وكثير من الصينيين المتميزين الذين عاشوا فى بلاط امبراطور الصين استطاعوا أن يؤدوا لهذا الأمر (المغولى) أجل الخدمات فى حكومة البلاد ، دون أن يكلفوا بشئ منها ، ولكنه لم يبعد إليهم إلا بوظائف ثانوية .

العرب وفارس ، وبعض المسيحيين النساطرة من الأجناس التي تتكلم التركية ، وبعض الأروبيين من آل بولو . (١) أما في فارس فلم يكن الاستغناء عن الموظفين المحليين أمرا ميسورا ، واستعمل الخانات بعض أبناء الاسرات البيروقراطية القديمة مثل الجويني ورشيد الدين فضل الله ، ولكن حتى هنا في فارس ، أعطيت المناصب الوزارية العالية للمسيحيين غير الفرس واليهود والبوذيين .

وكانت النتيجة أن بقي المغول غرباء في تلك البلاد ، كانوا عبارة عن فاتحين أجانب مكروهين ، أو مجرد جيش احتلال لا يؤصل له في الأرض جذورا ولا يحظى فيها بأى ولاء . وأنه لمن الأمور الخطيرة ذات المغزى أن حكم المغول كان أقصر أجلا في البلاد المتحضرة منه في أراضى السهوب ، فقد اختفى حكم الخانات في فارس في عام ١٣٣٥ أى بعد ثمانين عاما فقط من غزو هولاكو لها في ١٢٥٥ . وطرد المغول من الصين على يد الزعيم الوطنى الصينى منج الذى ظهر في ١٣٦٨ ، أى بعد أن قضى قبلاى خان على أسرة سنج فى ١٢٧٩ بنحو تسعين عاما . ولكن القبيل الذهبى الذى حكم السهوب فى جنوب روسيا من مركز رياسته فى الفولجا الأدنى بقى حتى عام ١٤٨٠ ، واستمر نسل جغتاي بن جنكيز خان يحكمون ما يسمى الآن بالتركستان حتى النصف الثانى من القرن السابع عشر .

وهنا قد يسأل سائل : لماذا كان انهيار الامبراطورية المغولية الضخمة أسرع بكثير من امبراطورية الخلفاء ؟ لماذا لم تبعث فتوح جنكيز خان وخلفائه مدنية مغولية عظيمة يمكن أن تقرن بمدينة العرب الزاهرة التى قامت بعد قرن أو نحوه من انتشار الاسلام ؟

لقد توازى ، من كثير من الوجوه ، قيام قوة المغول مع قوة العرب . ففى كلا الحالتين كان الغزاة المغيرون يفيدون من ضعف الأعداء وتمزقهم ، والفساد فى امبراطورية الى ساسان له ما يقابله من الفساد

(١) كان مركز بولو يجهل اللغة الصينية ولو أنه تولى حكم مدينة صغيرة ثلاث سنوات .

في امبراطورية الخوارزميين والبراع المرير بين الارثوذكس والقائلين
 بالطبيعة الواحدة للمسيح في الدولة البيزنطية يقابله الخلاف بين السنة
 والشيعية في الاسلام ، والنضال الضعيف بين السلطان محمد والخليفة
 الناصر في بداية الغزو المغولي ، الفوضى السياسية التي أسلمت روسيا
 الى أيدي المغول تشبه حالة الاضطراب والضعف التي مكنت العرب
 من القضاء على مملكة القوط في اسبانيا في معركة واحدة . ويمكن أن
 تقرر الحروب المضنية بين بيزنطة وفارس بالانقسامات الداخلية في
 الصين التي كانت موزعة بين عشيرتي كين وسونج مما مكن المغول من
 ضرب الواحدة منهما بالأخرى . وانتهى الأمر بالقضاء عليهما معا . ولكن
 هنا ينتهي التوازي : فقد صمدت الامبراطورية العربية صرحا قائما
 وعملا مستمر لمدة قرنين من الزمان ، حتى وفاة هارون الرشيد عام ٨٠٩
 على الأقل ، ولكن امبراطورية المغول تمزقت في أقل من قرن ، وكان
 قبلاي خان آخر الخانات العظام ، وكان الخامس فقط الجدير بهذه
 المرتبة أو المكانة ، ومن السهل بطبيعة الحال ان تشير في مجال تفسير
 هذه الظاهرة الى مجرد اتساع مملكة المغول ومدى الارتباك فيها ، والى
 الانشقاق في الأسرة الحاكمة لمناسبة انتخاب مونج كخان أكبر في
 ١٢٥١ عندما ازاح بيت تولى بيت أوجيدى وهو تغيير يمكن أن يقرن
 بقيام دولة العباسيين بعد سقوط دولة بنى أمية في ثورة عام ٧٥٠ ،
 ولكن من الواضح أن المسألة أعمق من هذا ، أعمق حتى من المتاعب
 التي نوهنا عنها : انها الشقة التي تجدها طبقة حاكمة من الرحل غير
 المجريين غير المتعلمين في الاحتفاظ بالسيادة والسيطرة السياسية على
 المجتمعات المقيمة الثابتة المعقدة ، وأساس الموضوع هو الجاذبية
 التي لا يمكن مقاومتها والتي تمارسها المدينيات على هؤلاء الرحل حين
 يحطون رحالهم بين تلك المدينيات ، هذا بالإضافة الى أن المغول لم يكن
 لديهم « ديانة سامية » ذات دعوة عالمية عامة ، على حين كان لرعاياهم
 مثل هذه الديانة .

وقد أشتت من المدينيات التي ازدهرت في حوض نهر هوانج هو
 ونهر يانج تسي وفي هضبة إيرلن ومضات أو موجات من النفوذ الذي

ساد آسيا الوسطى عبر طرق التجارة التى امتدت شمال حوض التاريم وجنوبه . وتوغلت ثقافة الصين ، بصورة مخففة ، كما توغلت أحيانا سيطرتها السياسية ، حتى قشغر وقرند غربا . كما توغل نفوذ فارس الى ما وراء النهر ، وكانت بعض الشعوب التى تتكلم الفارسية تحتل الاراضى المعروفة باسم التركستان لعدة قرون . وعندما دخل الاتراك التاريخ فى القرن السادس، وانطلقوا بسرعة نحو الغرب ووصلوا الى القرم ، عانوا من الشد والجذب بين الصين وفارس ، وان الانقسام بين « أتراك الشرق » و « أتراك الغرب » هذا الانقسام الذى خطم امبراطوريتهم ووحدهما - ليعكس هذا الانقسام الثقافى ، وينذر بنظيره من الانقسام الذى حدث بين المغول . وعلى عكس الاتراك الأوائل الذين انحصر حكمهم فى السهوب ، أخضع المغول الصين وفارس اخضاعا تاما ، فكأنوا نتيجة لذلك ، أكثر تعرضا للسحر الخبيث الرفيق لهذه الحضارة المتميزة . وقبلای خان الذى كان آخر الخانات العظام كان أيضا أول امبراطور مغولى على الصين ، وأول من خطا خطوة حاسمة فى هجر قره قورم فى منغوليا ، ونقل عاصمة الامبراطورية الى خان باليك (كميلوك : بكين الحديثة) ، أما أخوه ومنافسه آريق بغا الذى درج - سواء رغب عن قصد أو من غير قصد - على أنه يمثل التقاليد المغولية المحافظة ، فقد نصب نفسه خانا أعظم فى قره قورم ، وكانت هزيمته على يد أخيه قبلای عام ١٢٦٤ رمزا لانتصار « ناشرى المدنية » على « المتبررين » . ومهما يكن من أمر الشك الذى ساور قبلای خان وحزبه فى الطبقة الخاصة المتعلمة فى الصين ، وعدم ثقتهم بهم والاحتفاظ بهم فى قبضتهم وتضييق الخناق عليهم ، فقد كان تقبلهم لعادات الصينيين وأعرافهم وآرائهم وفنهم وأفكارهم يزداد شيئا فشيئا ، ووقفوا حماة لثقافة الصين ، وفى الغرب أسرت فارس فاتحها المغول ، كما فعلت بالعرب ، فقد انقرض الأيلخانات (سلالة الخانات العظام أو ابناؤهم ، بنو هولاكو) ، وانقضى الخلفاء العرب ، وكان هؤلاء وهؤلاء صور متحركة تمر كما مر شاهات

آل ساسان .. ولكن المغول الذين اندمجوا مع الساسانيين وأولئك الذين اندمجوا مع الفرس ، اكتسب كل فريق منهما تقاليد ثقافية تختلف كل الاختلاف عن الآخر ، مما كان يزيد في هوة التباعد بينهما من الناحية الروحية . أضف الى ذلك أن قادة المغول أنفسهم كانوا منشقين بعضهم على بعض فيما يتعلق بتقليد الاساليب الاجنبية ، فقد استنكره المتمسكون بالقديم على أنه انتقاص وخيانة لماضيهم القومى .

على أن شيئا من هذا القبيل وقع للعرب الذين دخلوا فى تراث الثقافتين اليونانية والفارسية ، وأعقب « تحولهم » الى المدينة ازدهار عظيم للحياة العقلية والفنية بلغتهم العربية . لكن لم يحدث مثل هذا للمغول الذين وجدوا أنفسهم غارقين فى صراع عنيف من أجل روح آسيا بالنسبة للديانات الثلاث الكبرى : البوذية والمسيحية والاسلام . ولم تكن الزعامة المغولية فى بداية الامر منحازة الى أى منها . وعلى النقيض من العرب ، لم يبعث فى المغول رسول ولم ينزل عليهم كتاب سماوى مقدس ، ولم يتأكد بعد اقتناعهم بأنهم وقعوا على الحقيقة كاملة ، ومن ثم مالوا ذات اليمين وذات الشمال نحو هذا الطرف أوذاك وكان عليهم أن يضارعوا تيارات مختلفة لم يكن لعرب ليتعرضوا لها قط .

وعلى الرغم من الدوافع الدينية القوية التى كانت وراء المغول ، فإن وثنيتهم البدائية كان مقدر لها أن تذوب نتيجة لالتحامها مع الديانات الرفيعة الراقية التى لم يعرفوا عنها الا النزر اليسير ، ان لم يعرفوا شيئا قط ، قبل فتوح جنكيز خان . وكانت البوذية أوسع الديانات انتشارا فى الصين وشرق آسيا عامة ، وقد اعتنقها عدد كبير من قبيلة ايجور التركية ، ولم تكن معروفة فيما وراء النهر وشرق فارس . أما الاسلام فقد انتشر بين معظم شعوب اترك الغرب شرقا حتى قشغر وشمالا حتى البلغار فى الفولجا الاوسط ، ولكنه لم يتوغل قط الى منغوليا . ودخلت المسيحية النسطورية الى قلب آسيا حتى منشوريا شرقا ، وعلى الرغم من أن المسيحية طردت من الصين عام ٨٤٥م فقد اعتنقها بعض القبائل اللقائنة الى الجنوب الغربى من المغول مثل

قبائل قيراط. ونيمان وأنجور ، وتعلق بها جزء من قبائل الايفور، وكانت المسيحية منظمة تنظيمًا دقيقًا في أساسها في فارس والعراق ، ومنذ عام ١٢٤٠ لحق بالنساطرة ارساليات اتسمت بالشجاعة والبسالة من العالم المسيحي اللاتيني ، من ترك بعضهم - مثل جون بلان كابريني ، ووليم روبروك ، وفريار اودريك - كتابات بالغة القيمة يصفون فيها رحلاتهم، ويفصلون الغول عن البلاط المغولي . وكان المغول يزادون اهتماما وجبا للاستطلاع كلما زاد تفهمهم لهذه العقائد المتناقضة ، حتى ان جنكينز خان نفسه التمس الحكمة عند راهب طاوي ذي شهرة عظيمة اسمه شور آنج - شور أون ، دعى لمرافقته في حملته الغريبة الكبرى (١٢١٩ / ١٢٢٤) وقد ابتدره التحية بقوله : «أيها القديس، انك قدمت الينا من مسافة بعيدة ، فهلا وجدنا عندك دواء للفساد والفجور ؟ » وكان النسطوري القيراطي شنكاي مستشارا موثوقا لجنكينز خان وخلفائه أوغيدى وجويوك . كما كان منكو الذي استقبل ولهم روبروك وغيره من الارساليات الغريبة مفرما بالاستماع الى المناقشات الدينية ، وأشار ذات مرة الى أن هذه المذاهب المختلفة تشبه أصابع اليد الواحدة في أنها جميعا تنبع من مصدر واحد . وكانت قره قورم تخرم في تلك الأيام بالرهبان والقسس والكهنة البوذيين الصينيين . وكل منهم يراوده الأمل في أن يكسب الى جانبه هذه الامبراطورية الواسعة التي لم ترتبط بعد بدين معين . وبقيت تطلعات المسيحيين عريضة بعض الوقت ، وتزوجت الأسرة الحاكمة المغولية من أسرة تركية مسيحية ، فقد اتخذتولى زوجة نسطورية من قبيلة قيراط، وكانت أم هولاكو وزوجته من المسيحيات ، وأم كل من منكو وقبلای مسيحية ، وقيل أن جويوك قد عمد . أما سرداك بن باتو فاتح روسيا فكان بالتأكيد مسيحيًا ، وكان هولاكو شديد العداء للإسلام ، وقد ازعج المسلمين بالانقضاض على بغداد وقتل آخر الخلفاء عام ١٢٥٨ ، ولما عجز عن غزو مصر المماليك وهزم في معركة غير جالوت ١٢٦٠ التمس هو وخلفاؤه ايلخانات فارس عقد حلف مع الصليبيين والدول الغربية ضد المسلمين . مع الوغد بمساعدة الغرب على استرداد بيت

المقدس ، والاشارة الى انهم (أى المغول) قد يتحولون الى المسيحية .
ولو أنهم فعلوا ذلك لتغير وجه التاريخ فى العالم ، وفى النهاية اعتنق
مغول الشرق البوذية ومغول الغرب الاسلام ، وعانت المسيحية هزيمة
ساحقة وتقلص ظلها من آسيا .

وليس من العسير أن نفتش عن أسباب هذه القرارات المتعددة ،
فانه عندما انتهت الفتوح ، كان على الخانات أن يحتفظوا بها ، وخير
وسيلة لذلك هى ايجاد التطابق بينهم وبين رعاياهم فى المعتقدات
والعادات قدر الامكان . وانهم لم يكونوا محبوين أ وذوى شعبية
فعلا ، فكان من الحق أن يعادوا الاسلام فى فارس أو البوذية فى
الصين (١) ومع احتفاظ جنكيز خان بالسياسة المغولية القديمة ، فى
التسامح مع كل العبادات والطقوس ، فانه كان يخص البوذية بالرعاية
أكثر فأكثر . ويروى لنا ماركو بولو (بل راموزو) انه عندما حرضه
أبوه وعمه على اعتناق المسيحية ، انصب جوابه بالفعل على أنه لا يجازف
بمعارضة سادته و « غيرهم ممن لم يعتنقوا المسيحية » . وقبل قازان
- الحفيد الأعظم لهولاكو - الاسلام فى ١٢٩٥ ، وعمد بعد ذلك الى
اتخاذ اجراءات مشددة مع المسيحيين واليهود والبوذيين (٢) . ولم تكن
هناك دولة مسيحية كبيرة متحضرة فى آسيا ، ومن ثم أحس المغول ،
ولا ريب أنهم ليس لهم الخيرة الا بين الاسلام والبوذية ، ولكنهم بهذا

(١) لقد زاد من كراهية الحكم المغولى فى الصين فساد نظامهم المالى وجوره .
ويبدو أن ما ذهب إليه المؤرخون الروس من أن الفلاحين انحطوا الى حد السفرة أيام
الخانات كانت حقيقة واقعة على الأقل فى فارس . ويمكن الرجوع الى الأدلة التى جمعها
Lamkton فى هذا الصدد ، فهو يقول أن سياسة المغول كانت تقضى بإهفاء رجال
الدين وأصحاب الوظائف الدينية من أى مذهب من الفرائب . وأمرى القضاء وانضموا
إلى طبقة الملاك ، ومن ثم انقطعوا عن أداء مهمتهم السابقة وهى الوساطة بين الأهالى
والحكومة ، والفصل فى المنازعات بين الفريقين .

(٢) من الواضح أن اعتناق قادة المغول فى فارس للإسلام كانت تمززة الرغبة
فى كسب التأييد الشعبي ضد المالك فى مصر (الذين نصبوا أنفسهم منذ معركة عين
جالوت أبطالا وحماة للإسلام ضد الوثنيين الأشرار الذين قضوا على الخلافة) وضد
النيل الذهبى منافس الإيلخانات فى السيطرة على النصف الغربى من امبراطورية المغول .

الاختيار ، عقيدة فى الصين والأخرى فى فارس ، عجلوا بانشقاق
ملكوتهم الواسعة (١) .

وهكذا اتهم مغول الشرق والغرب ثقافة جاهزة قائمة، ولم يتدعوا
هم أنفسهم شيئاً. أو كما أشار بوتكين : « لم يشترك التتار مع العرب
فى شيء . وإذا كانوا فتحوا روسيا فانهم لم يأتوا لنا بعلم الجبر ، ولم
يأتوا لنا بارسطو ! » وفى البداية كانت ثمة دلائل تشير الى أنه قد
يقوم أدب مغولى محترم ، « فالتاريخ السرى » المشهور لعصر أمة
المغول الذى جمع حوالى ١٢٥٠ أو بعدها ، عبارة عن خليط لطيف من
الحقائق والأساطير ، لا تختلف عن أحسن ما جاء فى القصص
الايسلندية ، ولكنهبقى شيئاً مطويًا منزلاً ، على حين ازدهرت اللغة
العربية وأصبحت لغة عالمية للعلم والفلسفة والأدب الرفيع ، والواقع أن
اللغة المغولية لم تخرج قط من الظل لتصبح شيئاً أكثر من وسيلة لنشر
القصص الشعبي (٢) . وهناك سبب واضح لهذا الاختلاف . ذلك أنه
منذ نزل القرآن أصبحت اللغة العربية للملايين البشر اللسان العربى
المبين الذى اختاره الله لرسالاته الأخيرة للخلق ، وكان القرآن يقرأ
ويحفظ. كما نزل حيثما انتشر الاسلام . وفى عهد الخلفاء انكشفت
اليونانية والسريانية والبهلوية والقبطية الى لغات لاقلية صغيرة ، على
حين بلغت العربية ذروة السمو دون منازع ، لغة لا تبدل ما بقى

(١) رب مترض يسائل هنا لماذا لم يعتنق القليل الذهبى المسيحية ويتقبل الثقافة
البيزنطية السلافية التى سادت روسيا الأرثوذكسية ؟ وربما كان الرد على هذا أن
روسيا كانت على هامش الأرض بالنسبة للقبيل الذهبى ، أما قلب الملكة (الفولجا
الأدنى) فهو إقليم يتكلم التركية وكان جزء منه قد اعتنق الإسلام بالفعل قبل الفتح
المغولى . ومع ذلك فإن اعتناق الإسلام اعتناقاً ثابتاً قد تأخر هنا أكثر منه فى أى
مكان آخر . للنسب العربى من امبراطورية المغول . وقبل أن سردى بن ياتوقد عهد
رغم أن عمه برك اتقى خلفه فى ١٢٥٧ كان مسلماً قوى العقيدة . فالتيت الحاكم له لم
يتحول نهائياً الى الإسلام إلا فى عهد أذربك (١٣١٢/١٣٤٠) . ويبدو من الحقن
أن الرابطة الوثيقة بين القبيل الذهبى وبين مصر الملوكية ، تلك الرابطة المؤسسة على
الماء المشترك لحكام فارس المغول الإيخانات) رجعت للكفة ضد المسيحية .

(٢) نتج عن تحول المغول الى البوذية اللامية فى أواخر القرن السادس عشر
نهضة أدبية باهتة ، ودون قليل من الأشمار المتواضعة فى العصر التالى .

الاسلام على أنها اللغة الأولى للمسلمين . أما المغول فلم يكن لهم قرآن أو انجيل أو جيتا أو افسا ، حتى « اليساق » (قانون جنكيز خان) نفسه كان لزاما أن يترجم الى لغة رعايا الخانات العظام .

ولم يقتصر الامر على انه لم يكن اللغة المغول هالة دينية ، ولكنها أيضا لم تكن لغة الخطاب الا لعدد قليل من الناس . فقد قدر (ومن المحقق أن هذه بيانات لا تقوم على أساس دقيق) ان عدد سكان منغوليا في عهد جنكيز خان لم يزد على المليون نسمة تقريبا . وروى المؤرخ رشيد الدين انه عند وفاة الغازي (جنكيز خان) في ١٢٢٧ كان عدد جيش المغول ١٢٩ ألف رجل ، تلك أرقام هزيلة لا تدل فقط على فداحة ما اقتضت الفتوح من استنزاف لدماء المغول ، بل تدل أيضا على أنهم ذابوا في خضم الامبراطورية التي خلقوها .

ولحق أن التوسع الامبراطوري المغولي لم يكن مجرد هجرة أناس خرجوا يلتمسون ارضا جديدة يحطون عليها رحالهم ، بل أمرا صارما من جنكيز خان للاستيلاء على أرض السهوب في وقت تلائم أعظم الملائمة لتحقيق هذا المشروع ، فقد كانت القوة الضاربة التي أعدها متينة البناء الى حد أنها استمرت في العمل بشكل يكاد يكون تلقائيا بعد وفاته . وقبل أن يستخدم الخلفاء البربر والخراسانيين والأتراك في جيوشهم العربية بعشرات السنين ، كان جنكيز خان قد نهيا لتجنيد رجال من قبائل قيراط ونيماز وإيجور والان وتانجو وغيرها من القبائل غير المغولية في جيوشه ، بل لم يقتض الأمر على أن يكون الرجل مغولي المولد ليصل الى أعلى مرتب القيادة . وفي نهاية الامر أصبح جيش الخانات تركيا أكثر منه مغوليا — بالمقارنة ، بل ان هذه الفتوحات الضخمة لم تقتصر باستيطان المغول على نطاق واسع . وبلغ المغول من ضآلة العدد حدا لم يستطيعوا معه فرض لغتهم في امبراطوريتهم ، ولم تعد هذه اللغة اليوم أوسع انتشارا مما كانت عليه قبل جنكيز خان ويبدو أنه قد بقيت آثار طفيفة للمغولية في فارس وروسيا وغيرها من البلاد التي دانت يوما بها بالولاء للخانات العظام ، وحتى في ذروة عظمة

الامبراطورية لم تكن اللغة المألوف استخدامها فى دواوينهم وقضائهم
هى المغولية بل الفارسية ، التى كانت لفترة من الزمان وسيلة التفاهم
فى آسيا بأسرها ، بل همزة الوصل بين الصين وبين العرب (١) .

وقد أشار بارتولد الى أن سياسة « التوفيق بين شيئين متناقضين -
حياة الرحل والثقافة العقلية - كانت أضعف نقطة فى نظام جنكيزخان ،
وكانت السبب الرئيسى فى سقوط هذا النظام » . أما فى حالة العرب
فقد كان القادة الدين عاشوا فى أحضان المدن يسيطرون على العناصر
البدوية سيطرة معقولة ، (وبعد الفتوح كان جنود البدو المشاغبون
محصورين بين جدران معسكرات المدن مثل البصرة القيروان والكوفة
والفسطاط ..) ولم يمد الدين الجديد العرب بقوة دافعة فحسب ،
بل كذلك بلغة كانت لها قداستها فى أعين المؤمنين ، وابتسخت الجنس
العربى واللسان العربى فى رقعة كبيرة من خراسان الى أسبانيا . وبدأت
المدنيات القديمة الفارسية واليونانية والرومانية تبسط نفوذها فى
المجتمع الاسلامى ، عن طريق النساطرة وغيرهم من المسيحيين الذين
يتكلمون الفارسية ، وكان فى الاسلام ذى النشأة العربية الأصلية خير
حصانة للغرب ضد مذاهب رعاياهم الأكثر حضارة ومدنية .

أما وضع المغول مختلفا عن ذلك . لقد كان زعيمهم وقائدهم عبقرىا
فى الحرب ، وشاد امبراطورية ضخمة ، ولكنه كان فوق كل شئ شيخا
قبليا مترحلا وزعيما لقوم رحل ، وكانت ديانة السهوب - عبادة اله
السماء - حافظا قويا للفرز ، ولكن المغول على الرغم من هذا لم يكن
لهم نبي أو رسول ، ولم يكن لديهم قرآن كريم ، ومن ثم كانوا على
وجه من الوجوه ، تحت رحمة الديانات الكبرى . وبوصفهم أمة صغيرة
تفوق عليهم غيرهم فى العدد وفى قلب امبراطوريتهم بشكل يدعو الى
اليأس . كما لم يتيسر لهم الاستيطان الدائم خارج أراضيهم الأصلية ،

(١) والكتاب الذى أرسله جيوك إلى البابا أنوسنت الرابع فى ١٢٤١ مكتوب
بالفارسية . وقد وجد أصله فى محفوظات الفاتيكان ١٩٢٠ . واستعمل ماركو بولو
فى الصين اللغة الفارسية لا الصينية . وقد استمرت دراسة اللغة الفارسية فى الصين حتى
هذه أسرة منج .

فلم يمض قرن أو نحو قرن حتى راجعوا أدراجهم الى مراعيهم الأولى، ولم يتوفر لديهم شيء يمكن أن يعد نواة فعالة لاقامة حضارة جديدة، أو شيء كالاسلام يمدهم بطابع خاص أو لغة متميزة لثقافة رفيعة . والناشطة الذين أعانوا على تعليم العرب ، لم يتهيأ لهم الاستعداد اللازم لتعليم المغول ، لان النشطة انفسهم عانوا من التدهور الثقافي في القرون التالية لتعليمهم العرب ، وكانوا أشد تفرقا وانعزالا وبعدا عن الموارد الاصلية لحياتهم العقلية .

ولا يمكن تحديد الخلاف والتناقض بصورة أخرى من دراسة حالة فارس التي فتحها العرب ثم المغول ، اما الفتح العربي فقد بدل من حياة الفرس ومن نفسياتهم . وحدث في البلاد انقطاع بارع عن ماضى آل ساسان وزردشت ، وبدأت الأمة في فارس تاريخها من جديد ، وغارت لغتها القديمة ، فلما بعثت فيما بعد كانت زاخرة (كانت تختنق) بالألفاظ العربية التي قل ان تدبرت القومية الحديثة أمر تنقيتها منها كلية أما العزة المغولية فقد زحزح في فارس وكأنه العاصفة ، فلما انتهى لم يصب طبيعة الامر الا تغيير يسير ، لقد تقبل الفرس ديانة العرب . لكن المغول قبلوا ديانة الفرس ، واستمر الوجود الثقافي رغم الاضرار المادية البالغة . ولم تتأثر الفارسية بالمغولية ، ولكن الذي حدث بالفعل أن الفارسية أصبحت في الحقيقة اللغة الرسمية في الامبراطورية المغولية .

وربما كان من الممكن في ضوء هذه الاعتبارات أن نخلص الى النتائج الآتية :

- ١ - لم يستطع الرجل الاقحاح أن يقيموا امبراطورية قط .
- ٢ - نجاح الرجل في التسلط والتوسع كان يقتضى أيديولوجية أو أساسا فكريا ، وبعبارة أخرى أن القادة والزعماء كان يجدر أن يحدوهم الى العمل شيء أكثر من مجرد رغبة في السلب والغنائم جاشن

بها صدر زعيم قبلى ، وكان يجدر أن يكون لهم هدف أو غرض غير مادي . وكان لدى كل من الاتراك والمغول فكرة تملك العالم الى جانب المثل الأعلى للسلام العالمى والعدالة تحت حكمهم .

٣ - وليكونوا بناء امبراطورية حقا - تميزا لذلك عن مجرد الانقضاض وشن الغارات - كان يجدر بقيادة الرجل أن يختلطوا بالشعوب ذات الثقافة العالية ، وأن يكونوا على بينة - ولو مع شيء من الغموض - من أمر المشاكل المتعلقة بالخدمة المدنية والفتوح العسكرية على حد سواء . وأن يكونوا قادرين على جذب طائفة من الموظفين لادارة الأراضي المحتلة .

٤ - فتح الرجل لبلاد ذات مجتمعات ثابتة مقيمة غالبا ما انتهى الى امتصاص هذه المجتمعات نهائيا لهؤلاء الأقوام الرجل الفاتحين، مع فقدانهم لثقافتهم وشخصيتهم القومية ، وكان هذا يرجع الى قلة عدد الفاتحين ، والى « الجذب » القوى العنيف الذى يستطيع المجتمع المعقد أن يمارسه على المجتمع الباهل الساذج. لقد اختفت لغة أمة الهولك اختفاء تاما ، وصار البغار يتكلمون اللغة السلافية بعد أجيال قليلة من عبور الدانوب ٦٧٩ ، ومغول القبيل الذهبى - وهم فئة قليلة حاكمة تسلطت على بعض الشعوب التركية سرعان ما اصطبغوا بالصبغة التركية ، واذا حاول القادة تجنب الامتصاص بانتهاج سياسة الفصل والتفرقة العنصرية ، بما فى ذلك تحريم الزواج بين الفاتحين والمواطنين المحليين ، فلن يصبح الفاتحون الا جيش احتلال ، ولا بد فى النهاية من القذف بهم خارج الأرض ، وقل أن يتركوا وراءهم أثرا لوجودهم ، وقد أخلى المغول الصين ، كما جلا القوط عن إيطاليا ، فى النهاية .

٥ - وكانت ديانة الرجل من طراز بدائى عادة، ذات تنظيم قطرى ، وغير ذات أدب مدون ، ومن ثم لا تستهوى الشعوب الأكثر تقدما . أما الرجل فكانوا على العكس من هذا ، يتأثرون بمظاهر الديانات

الكبرى (المعابد ، الكهنوت ، الكتب المقدسة) وقد اعتنق المثيريون عادة دين رعاياهم ، وعلى ذلك تحول الجرمان والفيكنج والمجر فى أوربا الى المسيحية ، وتحول مغول الشرق الى البوذية ومغول الغرب الى الاسلام .

٦ - وكان أقوى أساس لسلطان الرجل الامبراطورى ، كما يقول ابن خلدون ، ديانة «رفيعة» تعلمهم الوحدة وكبح جماع النفس ، ولم يكن لغير العرب من الرجل شئ من ذلك ، فقد جاءهم رسول ونزل عليهم الكتاب الكريم قبل أن يبدأوا الفتوح ، فدخلوا أرض جيرانهم المتحضرين مع القناعة التامة بسموهم الروحى ، ولم يعب عن أذهانهم قط أن اللغة العربية - اللغة التى نزل بها الوحي من عند الله ، كانت ، بما لا يقاس ، فوق مستوى اليونانية والفارسية والهندية ، أما المغولية فلم تكن لها هذه الميزة ، ولم يكن ثمة أمام العرب ما يفرهم باعتناق معتقدات أيقنوا أنها ليست الا صورا ممسوخة لعقيدتهم . وقد سارت معهم اللغة المقدسة ، « لغة القرآن » ، أينما ذهبوا . ومن ثم كان من المستطاع بناء حضارة أو مدنية عربية لا مغولية .

علم الجمال العام

ترجمة : الدكتور فؤاد زكريا

١ - الصور :

يبدو لي أن الصور تنتج بالصدفة ، أو بالنمو ، أو بالتصميم ، أو بالنسخ . فالخطوط التي ترسمها قوقعة ، والشكل المعماري المتغير الذي ترسمه السحب واللهب والمياه المنحدرة ، والتشققات في التربة الجافة ، كل هذه نتيجة لأسباب متباينة ، أو إذا شئت فقل انها نتيجة لعوامل عرضية متفاعلة ومتصارعة ، وللتأثير المتبادل بين القوى وعوامل الاتزان المتعارضة ، وعناصر الهدم ، أو لتفاوت درجة القصور الذاتي. هذه العوامل كلها قد يكون من الممكن حسابها ، ولكنها لا يستحق أن تحسب . ذلك لأننا نعلم منذ البداية أن الناتج النهائي لا بد أن يكون اعتباطيا ، مادام يتوقف على ألوف العناصر المتضاربة ، العابرة والمتعاقبة. فلا يمكن أن تنتج عن سلسلة كهذه أية ظاهرة لها معناها . والصور أو الأشكال التي تتكون على هذا النحو هي نتيجة لعدد لا حصر له من العوامل العرضية المتباينة ، التي يرتبط بعضها ببعض ، أو يتركب بعضها على بعض ، أو يلغى بعضها تأثير البعض ، بطريقة يستحيل التنبؤ بها. فهي أشبه بخيالات الأحلام ، وهي في بعض الأحيان لا تقل عنها سحرا

وفتنة . ولا يوجد قانون يتحكم فى تكوينها ، اذ ان هذا التكوين يخضع لعدد لاحصر له من القوانين فى آن واحد ، بل انه يخضع لقوانين لايتألف بعضها مع البعض . ولم تجتمع الا اتفاقا . ويعزى أصل هذا النوع من الصور - عن حق - الى « الصدفة » ، وان كنت أدرك بوضوح أن ظهور هذه الصور يرجع الى مجموعة مختلطة من الأسباب المتحكممة ، التى يمارس كل منها تأثيرا مطلقا فى ميدانه الخاص . غير أن الخليط ، وان يكن متحكما بدوره فى النهاية ، هو ذاته راجع الى الصدفة .

هذه الصور لا تعرف نظاما ، ولا تماثلا ، ولا تكرارا ، ولا ايقاعا . ولو لم يكن الأمر كذلك ، لكان معناه أن ذلك الخليط من الأسباب الذى بدا أنه ينتجها فى فردية مطلقة ، كان خاضعا لقانون ، وهى نتيجة مخالفة للفرض الأسمى .

فقد يشابه حجران من العقيق ، غير أن أى اثنين منهما لايتماثلان تماما . وقد تبدو سمات متشابهة فى خطوط عروقها ، بل قد تكون فيها تكوينات هندسية متقاربة . ولاشك فى أن تركيب الأحجار ذاتها متشابه : فالألماح التى صبغتها واحدة ، والقوى التى ربت حلقاتها المتراكزة واحدة . ومع ذلك يظل كل حجر فريدا فى نوعه على نحو مطلق ، ولا بد لتحقيق التماثل التام بينها من حدوث معجزة لا يقبلها العقل .

صحيح أننى أستطيع أن أقطع حجرا متجانسا الى مكعبات أو شرائح يسكن أن يحل بعضها محل بعض ، ولكننى حين أفعل ذلك أضيف عنصر التصميم الى المادة الموجودة ، وبذلك يكون الشئ قد انتقل من احدى فئات التصنيف الى الأخرى .



ان كل شئ حى يتطور وفقا لقانونه الباطن الخاص ، ولبدأ التنظيم الخاص به . فمنذ لحظة ولادته ، يكون مظهره المقبل قد تحدد بالفعل . فالجبة الصغيرة تتحكم فى الشجرة المقبلة . وفى كل بذرة تكمن زهرة محددة ، مقدما ، تنتظر لحظة ازدهارها . وكل صبغية مورثة (كروموزوم) تنطوى على مصير لا يتبدل . وهناك خلية خفية هى الأصل فى ظهور ريش

كل نوع من الطير ، وجلد كل نوع من الأسماك أو الزواحف ، وشكل أجنحة الفراشة ورسومها وألوانها ، والخطوط الدائرية أو الصمامات في أصداف البحر . هنا نجد تكرارا لا نهاية له لنوع نموذجي واحد ، بظل مستمرا ومنتشرا بفضل الزمان ذاته . فكل جيل من النور يأتي الى العالم بنفس الخطوط السوداء والصفراء . غير أننا نجد هنا أكثر من مجرد التكرار ، وأكثر من مجرد التعدد الى غير حد لأمثلة أنموذج واحد . اذ أن صفة جديدة تنبثق في الأنموذج : هي صفة التماثل . فهناك نظام أعلى يفرض على شجيرات « الكليمايس *Clematis* » شكلا خماسيا ، ويجعل جانبي الحيوانات الفقارية تماثلين في كل شيء . والمادة تجد نفسها منقسمة على محور واحد أو أكثر من محور ، بحيث يكون عدد المحاور أوليا على الدوام ، اذ أن الحياة لا تحتاج الى يمين ويسار فحسب ، بل تحتاج الى أمام وخلف وأعلى وأسفل . فالحياة لا تحتمل الثنائية ، وانما تجمع بين التماثل والاتجاه .

هذا النوع الثاني من الصور يعرف بظاهرة « النمو » أكثر مما يعرف بعملية الجمع السابقة ، والمقصود بالنمو ذلك التطور الذي يحترم الشكل الأصلي العام . ففي معظم الأحيان ينمو الكائن العضوي دون أن يطرأ على مظهره تغير ملحوظ . صحيح أن الحشرة تخرج من طور العذراء وقد اكتسبت صورتها النهائية ، غير أن اليرقة كانت قد نمت بالتدريج . وهكذا يبدو أن القدرة على التغير المستمر في الحجم ، مع بقاء الصورة ثابتة ، هي إحدى الخصائص المميزة للحياة . فعلى الرغم من أن القشرة التي تحمي الحيوانات الرخوة ترجع الى أصل معدني ، فانها تخضع لنفس القانون الذي تخضع له حلقات خشب العصارة في النبات ، أو المادة الرخوة الطافية التي تملأ دودة اليسروع . ذلك لأن الافرازات الكلسية ، التي تبدأ من مركز صلب ، تندفع الى الخارج في لولب لوغاريتمي ، هو أبسط أنواع المتواليات المعيارية جميعها وأكثرها اقتصادا . وهذا هو أصل التماثلية الدينامية .

وتتميز الحشرة التي يطلق عليها اسم « تاتكيريا ميرابيليس *Tatcheria Mirabilis* » بأنها أشبه باللولب في دقة تكوينها وهندسته ،

غير أن لها أصلا مختلفا ، إذ أنها ثمرة عمليات متعارضة ، وإذا كانت هوية الناتج النهائي لها أهميتها ، فإن ما يعيننا في الوقت الحالي هو الوسيلة .

إننا نستطيع ، إذا شوهت صورة حية ، أن نضيف الأجزاء الناقصة بخیالنا أو بحساب عقلي ، وهو ما لا يمكن أن يحدث في حالة الصورة التي تنتج بالصدفة . والذي يجعل ذلك ممكنا في حالة الصورة الحية هو القانون الواضح في تصميمها . بل انه قد يحدث ، فضلا عن ذلك ، أن تعيد الصورة الحية ذاتها تكوين الجزء المفقود أو المجرّوح ، وما لم يكن العطب متعلقا بعضو أساسي ، مرتبط بمرکز رئيسی للحياة ، فإن الصورة سرعان ما تستعاد في كليتها .

وهذا يصدق ، بطبيعة الحال ، على البلورات . غير أن البلورات هي أيضا الأجسام الجامدة الوحيدة التي تتميز بتركيب تماثلي . ومع ذلك فإن عدد خطوطها أو مسطحاتها التماثلية لا يكون أوليا أبدا . ويبدو أن الأعداد الأولية بعيدة المنال بالنسبة إليها ، وانها امتياز ينفرد به مستوى آخر في التنظيم . ومع ذلك ففي البلورات يمين ويسار ، وهي تولد ، وتنمو ، وتصاب بالجروح . ولست أعنى بذلك طبعا أنها حية ، فهي تفقر الى الصفات الأساسية في الحياة ، وهي المرونة والطبيعة الهشة والتعرض للسوت . بل انها تقع على الطرف المضاد تماما لبعض الهلاميات الدائمة الاهتزاز والمعرضة للفناء ، والتي يدرسها الكيميائيون لكي يصلوا الى أول بؤادر الحياة . ويدل هذا التضاد - على الأقل - على أن هناك مملكة مستقلة يحكمها قانون يبلغ من القوة والاستقرار حدا يكفي لكي يتيح له تنظيم المادة . ونظرا الى وجود هذا القانون ، فإن تلك المنشورات أو البلورات ، السداسية منها أو الرباعية ، لا يمكن أن تعد وليدة الصدفة ، كالنوع الأول من الصور ، الذي لا يرجع الا الى التداخل العشوائي المتخبط بين مؤثرات خارجية .

ولو تأملنا الصور الحية من منظور آخر ، لوجدنا أن أحدا لا يخلقها : فهي تبدو كما لو كانت هي التي صاغت ذاتها ، ولكنها تبدو أيضا مقيدة بضرورة خفية ، فهي ليست حرة في أن تنفض عن ذاتها ثير قوانينها ،

وهكذا يمتزج الصانع بعمله ، ويطيع كل منهما على الدوام ، دون اختيار أو تردد .

وما ان يظهر التصميم design ، أى القصد الواعى ، حتى يتميز العمل من صانعه وخارجه . ففي هذه الحالة تصاغ المادة ، أو تحور عمدا على الأقل ، من أجل أحداث نتيجة متوقعة ، حتى لو لم يكن من الممكن التنبؤ بالنتيجة مقدما ، وحتى لو ترك معظم العمل للصدفة . ويمثل هذا النوع الثالث من الصور فى نسيج العنكبوت ، وعش الطائر أو العنكبوت الأحمر أو حجر السمك الشواك ، وفى أبسط وأعقد الآلات ، وفى لعبة الطفل كما فى النصب التذكارى ، أى فى كل الأشياء التى تخترعها الكائنات الحية وتخلقها خارج ذاتها من أجل بقائها أو راحتها أو لذتها . وتنتمى أعمال الفنون الجميلة والتطبيقية - عن حق - الى هذه الفئة ، ولكن تنتمى اليها أيضا أعمال تقوم بها الحيوانات : هى تلك التكوينات الهشة أو الصلبة التى تقوم بها الحيوانات مدفوعة بغريزة طاغية . مثل هذه الصور ليست صور كائنات حية ، وانما هى صور أنتاجها أفعال كائنات حية . وفى حالة الصور الأكثر اتقانا ضمن هذه الفئة ، كانت الصورة تتخيل فى الذهن قبل أن تحقق بالفعل ، وبذلك تنبت عن التصميم . فقد كان لابد من تشكيل المادة الجامدة باليد ، وربما بمساعدة أدوات ، أو حتى بواسطة عضو أقل تخصصا ، كمنقار الطائر أو ذيل حيوان القندس ، وكان لابد من اخضاعها لارادة الصانع وجعلها ترضخ لرغبته فى تشكيلها من أجل غاية محددة ، مهما كان من غموض هذه الغاية ، أو من الخلط الذى ينتاب ذهن الصانع فى تصوره لها (ان كان يتصورها على الاطلاق) . فالعمل فى حالة هذا النوع هو أهم شيء ، والعمل ينطوى على جهد وخطأ ، وعلى تفكير فيما سيكون وفيما كان ، وعلى حفظ حسن وطالع سيئ . وعلى العموم فالعمل يفترض قرارا مسبقا ، وذلك على الأقل من أجل الامتناع عن كل تدخل فكرى أو توجيه عقلى ، ومن أجل التخلّى مقدما عن المزايا التى تجلبها البراعة والتنظيم والمثابرة والمهارة .

وعلى أية حال فإن اختيار المادة يسبق نقلها وتشكيلها . وحتى لو كان الفاعل قد اقتصر على مسيطرة الغريزة أو ترك قوى الخلق تسير في مجراها دون ضابط (ولكن ليس دون موافقة) ، ودون عقبة أو عائق (ولكن ليس دون مساعدة) ، فيظل العمل مع ذلك يحمل طابع اختياره . وحتى لو كان العمل بلا صورة ، فستكون تلك هي الصورة التي أرادها له . ففي هذا يكمن تفضيله ، وفي هذا يكمن صنيعه ، وربما سوء صنيعه ، وفيه بالتأكيد تكمن مسؤوليته .

وتوجد من بين الأعمال التي يتمثل فيها هذا النوع من الصورة ، أعمال لا تزيد عن كونها مجرد تدريبات على التطبيق الفني ، وكذلك منتجات تخدم أغراضا مفيدة فحسب . ولكن هناك من بينها أعمالا خلقت من أجل مافي مظهرها من جمال خالص فحسب . وقد يكون الأصل في ظهور هذه الأخيرة هو الإلهام ، أو قد يكون في الحالات المتطرفة نوعا من العمل الحالم . وقد تكون هذه هي النتيجة النهائية لسلسلة طويلة من المحاولات والتجربات المتعاقبة التي تكشف أحيانا عن تاريخ العمل ، بل توضح معالم حياة المؤلف . فهذه الصور لا تأتي من العدم ، وإنما تبشر بها وتستبقها وتحدد شكلها مقدما صور أخرى من نوعها . أما عندما تصل عملية الخلق ، في مجال الفن ، الى النقطة التي تبدو فيها وكأنها معلقة في فراغ ، بل يبدو فيها أن قوى الفنان الاعتبارية لم تتأثر بأية ذكريات سابقة ، فإن الصور التي تشكل على هذا النحو تتمثل دائما في صورة حلول مؤقتة ، أو مغامرة على الأصح ، حتى لو كانت تثير إعجابا لاحد له . ان العمل الفني يثير الشعور بالاكتمال عندما يفتتن به الرائي الى حد لا يستطيع معه أن يتصوره على نحو مخالف لما هو عليه ، أى بعبارة أخرى ، عندما لا يترك لديه مجالاً للشعور بأن هناك شيئا ينقصه . ولكن كيف نكون على ثقة من أنه سيظل يخلب ألباب جميع المشاهدين ، أو حتى معظمهم ، وسيظل كذلك على الدوام أو حتى في معظم الأحيان ؟ ان في الجمال شيئا مرضيا متغيرا . والجمال يحتاج الى انتزاع اعجاب هيئة من المحكمين متبينة التكوين ، وعلى

الرغم من ادراكنا أن هذه الأحكام معرضة للزلل ، فاننا مع ذلك نستمتع
اليها ونطيعها .

ان للصور الناتجة بالصدفة أو بالنمو نوعا من الجمال ، وللصور
الناتجة بالتصميم نوع آخر . فالنوع الأخير من الجمال يفتتنا بطرق
أكثر خفاء ، بل اننى لا اعتقد أن تقديرنا له يكون أبعد عن الطابع
المباشر ، وبالتالي فإن فيه قدرا أعظم من عدم الاستقرار. ذلك لأن سحره
لا يتوقف على الطبيعة بقدر ما يتوقف على المدنية ، على الرغم من أن
هذه الصور تستمد آخر الأمر من الطبيعة .

ان كل طريقة فى النظر الى العالم ، وبالتالي كل طريقة جديدة فى
تقدير مختلف الفنون ، تتحدد على أساس مجموعة من المواضع ، أو
من التحيزات اذا شئت ، ومن التفضيلات الضمنية فى كل الأحوال .
هذه الأخيرة تضى على ادراكاتنا الساذجة اتجاهها ، وتعرفنا بأسلوب معين
موجود ضمنا أو مصوغ بصورة صريحة ، كما يتبدى فى نقطة محددة
فى المكان والزمان . ومهما كان من تنافر الأساليب المختلفة ، فانها ترتبط
مع ذلك سويا بفضل أصلها المشترك : أى بمحاولة أضفاء انتظام على
الصورة الطبيعية ، وبذلك الطموح الذى هو نشدان امتياز معين . ولا شك
أن وجود جذور مشتركة للأساليب المتباينة هو أمر له مغزاه العميق :
اذ أنه يثير مسألة العلاقة بين الفن والجمال .



وبعد أن يخلق الموضوع الخارجى ، يجرى الوقت الذى يستطيع
فيه رجل الصناعة أن يتدخل : فانتاج نسخ من العمل الفنى ليس الا
مسألة تطبيق صناعى فحسب . وفى وسع القالب الواحد أن يعطينا أى
عدد من تمثال أو « ميدالية » أو لحن . وهكذا يمكن تكرار الخطوط
والسطوح البارزة ، بل والألوان والأصوات وصور الحركة . وعندما
يتم النسخ imprint ويصنع القالب ، لا يعود الخيال والمهارة لازمين .
فمنذ هذه اللحظة تصبح العملية آلية محضة ، هى عملية التكرار الآلى
لأصل لم يظهر هو ذاته الى الوجود بمثل هذه السهولة القصوى . وتعد
هذه الطريقة فى الاكثار مميزة للأشياء غير الحية ، أى للأشياء التى تنتج

بالتصميم ، وربما تلك التى تنتج بالصدفة ، والتى لا تكون لها بالتالى
 القدرة على اكاثر نفسها بنفسها . وعندما يكون الأصل ناتجا بالصدفة
 تكون النسخة معرضة لأن تظل سطحية مصطنعة ، اذ أنها فى معظم
 الأحيان تنتج فى مادة مختلفة ، بعد أن يتضح أن المادة الأصلية تقتصر
 الى المرونة اللازمة . وعلى أية حال فإن هذه الطريقة فى الاكثار آلية
 ومستعارة ، وهى تؤدى الى ظهور موضوعات غير أصيلة ، مشابهة
 فى صورتها للنماذج الموجودة من قبل ، ان لم تكن مماثلة لها تماما فى
 الصورة . وكلما ازدادت النسخ عددا وتلقائية واتقانا ، قل اعتيادها
 على مهارة العامل، وازداد اعتمادها على عمل الآلة. والصورة التى تسخ
 هادة على هذا النحو هى تلك التى تنتمى الى النوعين الأول أو الثالث.
 ومرد ذلك الى أن الأعمال المصنوعة لا تستطيع أن تنفذ الا الى المادة
 الجامدة ، أما جوهر الحياة وبذرتها فبعيد عن متناول أيديها . فالآلة
 لا تستطيع أن تحقق الا شيئا وهما أو صورة طبق الأصل ، ولا يستطيع
 أحد أن يتخيل أن الصناعة تستطيع فى أى وقت أن تعيد انتاج زهرة
 أو جناح أو حتى قوقعة ، وذلك بالمعنى الصحيح لكلمة إعادة الانتاج،
 لا بمعنى المحاكاة فحسب . فمثل هذا العمل هو دون شك ممتنع ،
 وعقيم ، ومستحيل فى آن واحد .

ولا تستطيع صور هذا النوع الرابع ، حسب تعريفها ، أن تقدم
 جديدا . فهى تكرر دون أن تضيف أى شيء الى مجموعة الصور
 الموجودة فى الكون . والواقع أننا ما كنا نحتاج الى الكلام عنها لو لم
 نكن نحرص هنا على تصنيف الصور حسب أصلها . ذلك لأن الطريقة
 التى أتت بها هذه الصور الى الوجود هى وحدها التى تجعلنا نفرد لها
 فئة جديدة الى جانب الصور الأخرى التى ترجع الى الصدفة والى النمو
 العضوى والى القصد والتصميم . وفيما عدا ذلك ، فهى مشتقة ، وهى
 نسخ مصنوعة لظواهر توجد من قبل . صحيح أن طريقة التكاثر المميزة
 للكائنات الحية تؤدى بدورها الى الاحتفاظ بهوية الصورة ، ولكن
 البيضة أو الحبة تبدو ، بالمقارنة بالنوع الأخير ، قالباً لنوع محدد بكل
 دقة ، وهى تقوم بأكثر من وظيفة واحدة فى نفس الوقت ، اذ تستخدم

قالا وبذرة في آن واحد . وفي هذه الحالة الأخيرة لا يتميز القلب المشكل عن المادة المشكلة ، ولا يوجد أى حد فاصل بين الخاتم وبين الشسمع . فالطابع المؤدى الى التكاثر يأتي من الداخل ، ويكتسب الكائن العضوى الصورة التى كانت تتميزه منذ البداية . وتكون عملية الاكتساب عملية تكشف تدريجى باطن ، بحيث لا تتدخل صورة خارجية دخيلة لكى تطبع شكلها الخاص فى لحظة واحدة .



وأيا كان أصل مظاهر الأشياء وصورها ، سواء أكان هو الصدفة أم النمو أم التصميم أم النسخ والترديد ، فان بعض هذه المظاهر يعد جميلا وبعضها الآخر قبيحا أو مخيفا ، على حين أن معظمها يظل محايدا ، وذلك على الأقل بقدر ما يظل غير متعرض لتأمل الانسان . فاذا ماتأملها الانسان بدت له فى ضوء جديد ، وكأنها تظهر لأول مرة ، وأصبح من الضروري مناقشة مسألة « الجمال » فيها . فهناك حالات تكشف فيها أعمال الطبيعة ، سواء أكانت جامدة أم حية ، عن جمال تلقائى ينافس ، على مستواه الخاص ، جمال الأعمال التى ينتجها الانسان عامدا بأسلوب فى مقصود من أجل تحقيق أو جلب السرور .

٢ - الجمال :

الجمال نوعان : جمال يكتشفه الانسان فى الطبيعة، وجمال يخلقه الانسان بقدراته التلقائية الخاصة . والكلمات التى تعبر عن اعجابنا بكل من هذين النوعين واحدة ، وما كانت مشكلة الجمال لتثار لو كان الانسان يعجب دائما وفى كل الأحوال بنفس الأشياء ، سواء أكانت مناظر طبيعية أم رسوما ، وأشجارا أم معابد . ولكن الأمر على خلاف ذلك : اذ يبدو أن معيار الجمال عندنا يختلف باختلاف الأذواق ، أى باختلاف الموضع والعصر ، بل والفرد ذاته . وترجع مختلف المعايير الى العرف والتربية ، وهى تتباعد الى حد يمكن أن تعد فيه متناقضة . فكل مدينة تقنع الفرد بطريقة خفية بقبول ميول ضمنية معينة يسلم بها كأنها طبيعية ، وان يكن أصلها الحقيقى راجعا الى التاريخ أو الى المدرسة . والعالم المنظور لا يرى الا من خلال حاجز يؤثر فى طريقة النظر إليه ،

ويوحى بتفضيلات خفية تتعارض فيما بينها من حيث المبدأ . ولكن كيف يتسنى للعين أن تستجيب لفن ظهر فى مكان قصى عنها ، أو فى عصر مخالف لعصرها ، ان كان هذا الفن مبنيا - كما هو واضح - على اختيار مضاد لاختيارها ؟ ان الاتفاق الذى يكاد يصل الى حد الاجماع ينبغى أن يكون له أساس مشترك ، وبدون هذا الأساس يستحيل أن نفسر لماذا كانت علاقات مكانية معينة وتدرجات خاصة فى الألوان تبدو فى نظر الجميع منسجمة وتلقى منهم استجابة متعاطفة ، على حين أن غيرها تبدو فى نظر الجميع أيضا منفرة ، وتنم عن نشاز غامض لا مفر منه .

هذا الأساس الشامل المشترك ، الذى يبلغ - رغم استحالة كشف غوامضه - من القوة والحيوية حدا يتيح الشعور به من خلال كل المستويات المتعارضة لكل تراث متعاقب ، لا يمكن أن يكون سوى الطبيعة ذاتها . ولو بدأنا بالطبيعة ، لأمكن أن تتلاءم أكثر معايير الجمال اختلافا ، وكأنها قطع متباينة فى لعبة واحدة تتركب كلها شكلا واحدا . فعندئذ يمكننا أن نرى نفس المقصد ، ان لم يكن نفس التصميم ، ونذكر جهدا مشتركا كانت تخفيه من قبل وسائل وصلت الى حد بعيد من التباين والتعارض . فالصور الطبيعية هى الأصل الوحيد الذى يمكن تصوره للجمال . وكل ما هو طبيعى يحكم عليه بأنه جميل ، ويدرك على أنه جميل ، وكذلك الحال فى كل ما يشبه بالطبيعة عن طريق ترديد أو تحويل الصور والنسب والتماثلات والايقاعات الطبيعية . ولا يمكن أن يكون لاحساسنا بالجمال أى مصدر الا هذا . فالانسان ليس فى حقيقة الأمر مضادا للطبيعة ، بل انه هو ذاته الطبيعة ، اذ أنه بدوره مادة وحياة تخضع لنفس القوانين الفيزيائية والبيولوجية التى تتحكم فى الكون . وهناك اتفاق بين الانسان وبين القوانين التى تتغلغل وتتعمق فيه وتنظمه ، أو هو على الأقل لا ينفصل عن هذه القوانين . ومن هنا فان القول بأن هذه القوانين تخلق الجمال لا يعنى الكثير ، وانما هى تفرز الجمال ، وما الجمال الا مظهرها البادئ للعيان . وفى وسعك أن تقول : اذا شئت ، ان نتائجها ليست جميلة فى ذاتها . فهى فى معظم الأحيان تمر دون أن نلاحظها ، واذا كانت تدرج ضمن نطاق علم الجمال ، فما ذلك الا عن

طريق التذوق البشرى لها . غير أن هذه النتائج هى بالضرورة ما يتعين على الانسان أن يسميه جميلا ، وما يستخلص على أساسه فكرة عن الجمال . وما اللفظ ذاته الا وسيلة لتسمية شئ مشترك بيننا جميعا ، مميز لها — اذا دعا الأمر — من نتائج العمليات المخالفة .

ولأحاول مرة أخرى أن أكرر ما قلته الآن : فما يبدو لنا منسجما لا يمكن أن يكون سوى ما يكشف عن القوانين التى تحكم العالم وتحكمنا فى الوقت ذاته ، أى ما نراه وما نكونه ، وبالتالي ما يلائمنا ويرضيها بالطبيعة . ولا مخرج لنا من تلك الشباك التى نجد أنفسنا واقعين فيها . اننا عندما نحكم على شئ بأنه جميل ، سواء أكان مخلوقا أم شيئا أم حادثا ، فانا نقتنع بأننا نفعل ذلك بعد حكم واختبار دقيق . غير أن القرار المزعوم ليس الا قبولاً ضمنيا للعبة الكونية ، واعترافاً بأننا مشتركون فيها . واذا كانت الطبيعة تبدو مجموعة من الظواهر الهائلة التباين ، فان هذه الظواهر تنبثق مع ذلك من نظام واحد تكون العين وابصارها جزءا لا يتجزأ منه . هذا التأزر العميق يفسر الاتفاق الشامل ، وقد عبر عنه أفلوطين تعبيرا دقيقا ، وأن يكن تعبيرا مبالغاً فيه ، حين قال : « لو لم تكن للعين صورة الشمس ، لما استطاعت أن تدركها » . فالعضو ينتمى الى العالم الذى يعكسه ، ومن هنا كان تضافره معه .

ان الانسان يظل حيوانا ، وجسما ، وقطعة من المادة ، عندما يزيد من امتداد الطبيعة أو يضيف اليها ، وعندما يرسم خطوطا فى التصوير أو يشكل كتلا فى النحت . فهو ليس قاضيا ولا خالقا ، وانما هو عبد ، يتفق كيانه مع الطبيعة ، ويتصور نفسه مطيعا لها ، أو متمردا عليها فى أحوال أندر ، بل انه لا يتصف بالاستقلال الذاتى ، ولا بالتمايز بالنسبة الى الأساس الذى نشأ منه . ان الجمال ليس اختراعا ، وانما هو كشف متدرج . ومنذ البداية الأولى ، أى منذ لحظة ولادتنا ، تعتاد أعيننا التكيف . وفى تلك العوامل العمياء المحتومة التى تظهر منها أشياء مستقلة من آن لآخر ، لا ينشأ التنافر الا نتيجة لتجارب شاذة غير ملائمة . واذا امتنينا الاعتزاز العقلى بالمعارضة ، فان اللذة التشكيلية

الوحيدة تأتي من الرضوخ. والقوة التي تنتج الزخرف هي التي تنتج أيضا القدرة على تذوقه . وبعد التواءات لا حصر لها ، ينشأ الاحساس بالجمال من هذا التضاييف ، وما هو في الواقع الا اللذة التي يبعثها التعرف على هذا الكشف . وانه لمن المبالغة الكلام عن انسجام مقدر preestablished harmony : اذ أن كل شيء انما هو تعبير عن طبيعة واحدة لا تنقسم ، أو مظهر لها ، حتى تلك الأشياء التي قصد منها معارضتها . بل انني لا أستبعد الاعتقاد بأن لفظ «الجمال» ذاته هو لفظ زائد لا ضرورة له : فكل ما هنالك هو علامات على التفاهم بين أفراد أسرة واحدة ، يختمون وراء درع واحد ، هو أشبه بصورة للأمواج تنطبع في خطوط ملتوية قائمة على عدد كبير من القواقع .



ان الطبيعة وحدها هي التي تمد الانسان بمعايره الخاصة للجمال. فالطبيعة هي سجله الوحيد ، وثبته الوحيد ، وهي وجه الظاهر أو الباطن ، ومجموع حقوقه وامتيازاته ، وهي بالنسبة اليه معيار خفي، ومرجع غير ظاهر — بل هي مرجعه الوحيد . واني لأعلم حق العلم أن كل فنان يدعى أنه يفعل شيئا آخر أو شيئا أفضل ، ولا يقتصر على المحاكاة أو التردد . فهو يدعى أنه يعود الى ماهية الأشياء ، ويكتشف من جديد ، ومن وراء السطح الظاهر ، العلاقات الأولية الأساسية . ولكن مهما اتضح للفنان أن هذه العلاقات الأساسية مخفية لآماله ، فانه يأمل مع ذلك أن تكشف له عن التنظيم النهائي للطبيعة وعن أعماق عناصرها الثابتة، والا لكان عليه أن يسلم بأن نواتجه ما هي الامحاولات اعتباطية وأعمال خيالية لا مدلول لها .

مثل هذه النتيجة ، المبنية على أدلة لا تلخص ، ما كانت لتقبل الجدل لو لم تكن تبدو متعارضة مع بعض البديهيات التي توحى بها التجربة البشرية . ونظرا الى الوضوح الشديد الذي تتسم به هذه البديهيات ، فانها تتجه دون قصد الى أن تطفى على حقيقة مجردة تعد شفائيتها ذاتها عاملا من العوامل المؤدية الى تجاهلها ، اذ أنها تجعلنا نظرحها جانبا بوصفها قولاً فارغاً من قبيل تحصيل الحاصل .



ومع ذلك ، فاذا كانت الطبيعة هي حقا المعيار الخفي للجمال ، فلم لا يثير اعجابنا في الطبيعة سوى عدد قليل من الأشياء ؟ ولم يبدو أننا لا نتعرف على جمال الطبيعة الا من خلال أعمال فنية ، والا اذا كانت هذه الأعمال تنطوى على تشابه مع الطبيعة أو تدفعنا الى التفكير فيها ؟ اننا بالفعل قد اعتدنا الفن الى حد أننا نصل عن طريق الأعمال الفنية الى تقدير الجمال الطبيعي . ومرجع ذلك الى أن الفن من صنعنا نحن . وأنا لا أرمى الى أن أؤكد بالفعل أن كل ما في الطبيعة جميل ، وانما أقول انه ليس فيها ما هو قبيح . فلو كان كل ما في الطبيعة جميلا، لما استطعنا تمييز الجمال ، ولكان من غير المعقول أن نلتصم في أمثلة نادرة ، وكأنه ضرب من المعجزات ، ولما كنا ، بعد اهتدائنا اليه ، نقف ازاءه مشدوهين وراضين في آن واحد . فالرائع في الطبيعة قليل الى حد أننا نكاد نشعر بأنه يتعدى على امتياز ينفرد به فنا ، ويتجاوز حدوده بحيث يدخل معه في نوع من المنافسة غير العادلة وغير المقبولة.

فمعظم المعادن أو أوراق الأشجار أو الأزهار أو الحشرات أو القواقع لا تجذب انتباهنا ، بل ان هناك بلورات أو نورات فراشات معينة هي وحدها التي تملأنا سرورا بفضل ما فيها من روعة أو انسجام. وهذا يصدق أيضا على المناظر الطبيعية. ومن المؤكد أن بعض الحيوانات تبدو مخيفة أو منفرة ، كالوطواط أو العنكبوت أو البولب (حيوان مرجاني) أو الثعبان . غير أنها ليست قبيحة ، وانما هي تثير الخوف أو الرعب فحسب ، وذلك لأسباب معقولة أحيانا ، ونتيجة لخرافة معينة في معظم الأحيان . فالأسطورة تقوم بدور أهم بكثير من شكلها الظاهري ، اذ أنها لا تبدو مخيفة نتيجة لافتقارها الى التناسق ، وانما هي في الواقع ضحايا ترابطات غامضة بين الأفكار ، وتجزئات لا أساس لها من الصحة على الاطلاق . فاذا كان يبدو الآن أنها تثير الرعب ، وتبعث التفرقز أو تحدث نوعا من رد الفعل العشوى ، فإن تفسير ذلك انما يكون في مجال خارج عن مجال علم الجمال : أى في أعماقنا الحيوانية، وهو مجال للحساسية مختلف كل الاختلاف .

ان الطبيعة تبدو مخيفة أو مشوهة : فالمسوخ الذى ينتج صدفه

و اتفاقا يبعث فينا الاضطراب ، ويخرق بقسوة النظام الثابت للأشياء .
فاذا كنا نشعر ازاءه بالنفور أو القلق أو الاستنكار ، فما ذلك الا من
أجل تنبيه آليات دفاعية خفية توجد فينا . أى أننا ننزعج من الشذوذ
الذى يكشف لنا بغتة عن ذلك الموقف المعرض للخطر الدائم ، الذى
لا يعيش فيه الانسان وحده ، بل كل كائن حى على الاطلاق .

أما القبح بمعناه الصحيح فلا يوجد فى الطبيعة الا عندما يقوم
كائن عضوى قادر على أداء العمل بتغيير الطبيعة من تلقاء ذاته ، ويحاول
ولكنه يفشل . فالخطوط اللولبية فى الرخويات المسماة « زينوفورا
Xenophora » تتسم بتكوين كامل ، غير أن هذا النوع من
الرخويات لديه عادة سيئة هى تزيين أصدافه بفتات وكسر كلسية أخرى .
كذلك فان نوع السرطان (أبو جلمبو) المسمى « أوكسيرنكا
Oxyrincha » يلصق بظهره الصلب طحالب وبقايا حيوانات ميتة ،
وقواقع صغيرة وقطع زجاجية مكسورة ، فتكون النتيجة غير سارة على
الاطلاق . وبالمثل فان الطائر المعرش المنقط spotted bowerbird
الاسترالى ، والطائر المسمى « بستانى الجنة paradise gardenor »
والطائر الذهبى المعروف فى « كوينزلاند » ، وطيور أخرى يكون
منقارها أحيانا مزودا بأسنان ، كطائر الطيلسان satin-bird والطائر
السنورى carbird الأسترالى - كل هذه الطيور تبني لنفسها
أعشاشا كاملة فيها قباب وممرات وشرفات ، وتزخرفها بأشياء براقة
الألوان ، كالنباتات الزنبقية وأنواع التوت والعظام الصغيرة والقواقع
الحلزونية وأغطية الزجاجات وأدوات المطبخ ، الخ ، وذلك حسب البيئة
التي تعيش فيها والمواد التي تستطيع التقاطها . وهى تبطن الجدران
الداخلية لمبانيها بالأعشاب وقطع من لحاء الأشجار ، متخذة من اللعاب
مادة لاصقة . ولكل نوع فرعى من أنواع هذه الطيور لونه المفضل .
وفى موسم المعاشرة الجنسية ، يقدم الذكر - وسط مظاهر الرقص
واللهو فى الطقوس المعقدة التى تمارسها هذه الطيور - الى الأنثى تلك
الكنوز المنتقاة التى جمعها وربتها « فنيا » من أجل ارضاء رفيقته .
على أن المشاهدين لم يروا فى نتيجة جهده هذا جمالا يستحق الإعجاب ،

بل انهم يرونها أمرا يدعو الى الرثاء ، ويلمسون فيها تضادا مؤسفا مع التلوين المنسجم الذى يصطبغ به ريش الطائر القائم بعملية التزيين هذه .

والانسان بدوره معرض للخطأ فيما يخلقه ، اذ ان احتمال النجاح يستتبع احتمال الاخفاق . فليس ثمة زهور قبيحة ، باستثناء زهرة « التيوليب » المقلدة ، وهى احدى الزهور التى اعتقد الانسان أن من الضروري اضافتها الى مجموعة الأزهار الطبيعية . وقد تثير المناظر الطبيعية شعورا بعدم الاكتراث أو الملل ، ولكنها ليست قبيحة فى ذاتها . ولكن اذا كان الانسان يعرف كيف يخلق بساتين ومفانى وحدائق رائعة ، وأن يجعلها بديعة توحى بالهدوء والطمأنينة ، فقد عرف أيضا كيف يحول أجمل البقع الى أماكن قبيحة ، بأن يضع فيها لوحات اعلامية ، ومصانع ، ومحطات ومباني مشوهة أو مفتقرة الى الذوق السليم .

لن كل شئ فى الطبيعة هو — حسب فرض لا مفر منه — جميل « طبعيا » . ولكن هذا لا يمنع من أن تكون الطبيعة فى كل الأحوال تقريبا محايدة ، وغير منظورة فى الحالات المتطرفة . ومن هنا كان هناك ما يغرينا على تحسين واكمال واظهار ما تخفيه أشياء عديدة فى الطبيعة . فحين نستمتع باعادة تنظيم النسب المكانية ، وبالجمع بين الألوان ، وبالاختيار والتأليف والوقوف موقف السادة . ومن هنا كان مسلكنا أشبه بمسلك تلك الطيور التى لا تقنع بألوان ريشها ، فتحاول كسب رضاء رفيقاتها بوسائل أخرى . ان الاضافة هنا شئ محفوف بالخطر ، ولا يمكن أن تتم الا على حساب الفاعل وعلى سبيل المغامرة من جانبه ، اذ أنه لا يعود فى هذه الحالة مرتكزا على الطبيعة المعصومة . وعند هذه النقطة يبدأ الفن ، بما فيه من مخاطرة قد تكون لصالحه وقد تكون وبالا عليه .



ومن جهة أخرى ، فاذا كانت المظاهر الطبيعية تكاد تبلغ عددا لا حصر له ، فلا يترب على ذلك أن التركيبات الكامنة من ورائها تبلغ

يدورها مثل هذا العدد . فنحن نجد ، في أقل المستويات تمايزاً ، اعتمياً في مستوى المادة الجامدة ، أشكالاً ثابتة نسبياً للجزئيات ، وعدد محدود من الارتباطات الممكنة نظرياً ، وهي ارتباطات لا تتجاوز مئات قليلة . فليس هناك تماثل خماسي أو مشتق من الخماسي . كذلك فإن التماثل الأزواجي والاثني عشري لا يظهر على هذا المستوى ، وإنما هو يبدأ في الظهور في « الشعاعيات *Hadiolana* » ، أي في الكائنات العضوية الحية . على أن الشكل الخماسي ، لكي يعوض استبعاده من عالم المادة الجامدة ، يصبح هو السائد في عالم النباتات والحيوانات البحرية .

أما القواقع ، تلك الهياكل العظيمة الخارجية التي تنمو من أحد أطرافها فحسب ، فلا تخضع إلا لقانون واحد من قوانين النمو : وأعني به النمو الحلزوني .

وليس هناك اختلاف أساسي بين التنظيمات المتباينة للأشجار على سيقان النبات وبين الأشكال المختلفة للبلورات . وعلى ذلك فإن عدد العناصر الثابتة في الطبيعة أقل بكثير مما يوحى به تباين الأفراد والأنواع . لذلك فاني أفترض أن الطبيعة تخضع لعدد بسيط من القواعد : فنفس الايقاعات تتردد دون تغيير . وإن الدور الرئيسي الذي يقوم به القطاع الذهبي والسلسلة المشتقة منه في الطبيعة ، لدليل كاف على وجود مثل هذه الانماط الخفية المنتظمة . ولقد كانت أهمية الدور الذي يقوم به مبدأ واحد في الطبيعة حافزاً لكثير من الفنانين على وضع أكثر من صيغة واحدة يعتقدون أنها معصومة من الخطأ . فليست هناك غرابة في تكرار الطريقة التي تحدث بها الأشياء على المستوى الكوني : إذ أن كل تركيب أو بناء عليه أن يخضع لشروط متعددة من التوازن يكتسب بواسطتها تماسكه واحكامه . ومن هنا فلا يمكن أن تكون هذه الشروط متعددة الى مالا نهاية . فكلما ازداد البناء الذري تعقيداً ، أو أصبحت الخلايا الحية أعلى تنظيمياً ، أصبح الأمر يستلزم صرامة متزايدة ، وتحقيق مقتضيات أوسع ، فتكون النتيجة هي أن يزداد نطاق الصور الصالحة تشتتاً بالتدرج ، وتصبح كالأعداد الأولية أكثر

تباعدا بعضها عن البعض كلما تقدمت سلسلة الأعداد .

وما أذى تظهر الحياة - أى يظهر التقابل بين البطن والظهر ، وبين الجذور والفروع ، وبين الفم والشرج - حتى يختفى التماثل العمودى ، ومعه التماثل السداسى . ولا يتبقى من المسطحات الثلاثة المتعامدة فى التماثل الموجود فى اليلورات المكعبة الشكل سوى مسطح واحد ، ويكون فقدان الاثنين الآخرين هو الثمن الذى تتقاضاه الحياة .

وانى لأدرك تماما مدى الجراءة التى تنطوى عليها هذه التخمينات ، ولكنى مع ذلك مقتنع بأن البحث المتأنى سيؤيدها ، بل سيواصل ما فيها من تفرعات الى ما لا نهاية . فقد يفسر هذا البحث ، مثلا ، تلك القيود التى مازالت غامضة ، والتى تمنع الزهرة من أن تصبح خضراء ، أو الفراشة من أن تصبح قرمزية . على أن هذا المنع مع ذلك ليس مطلقا ، بل هو مرئ مرونة الحياة ذاتها . فآزهار شجرة الزنقل المسماة « ليليو دندرون تولييفيرا *Liliodendron tulipifera* » ذات لون ميل الى الخضرة ، وأجنحة الفراشة المسماة « آيلاس نيرو *Appias Nero* » حمراء أرجوانية . كذلك اذن استثناءات تدعو الى الدهشة ، ولا يمكن تحويلها الى قواعد أو سوابق ، وانما هى تصلح لافهار فردانية كل حالة .

أما تفاصيل هذا الناموس الخفى واستثناءاته التى تظهر من آن لآخر فهى أمور لا تجدى كثيرا . وفى رأى أنها لا تهمنا الا بقدر ما توحى بأننا نقع ضحايا وهم خادع عندما نتصور أن الطبيعة تنتج بطريقة محايدة كل التجمعات الممكنة منطقيا للخطوط والألوان . فالتجمعات التى تجتاز امتحانها القاسى تجمعات قليلة نسبيا . وإذا كان التنوع اللانهائى للصور التى نجدها فى الطبيعة يبعث فىنا الاعجاب ، فمن الواجب أن ندرك أن لانهايته هذه ليست الا سرايا: فهناك قوانين ثابتة تكمن من وراء أكثر التطبيقات تنوعا . وهذه الصور والتركيبات والتوازنات التى تقدم لنا بالضرورة أنموذج الجمال وشكله ، ليست حرة ولا وفيرة ، وانما هى تبلغ من الندرة حدا لا يد معه من معرفة

واسعة وصبر طويل من أجل اماطة اللثام عنها وادراكها بكل ما فيها من نقاء ، دون شائبة تشوب كمالها أو تخفيه .

مثل هذا البحث قد يكون هو الذى يحدد هدف الفن ، سواء أخذ على عاتقه أن يحاكي الظواهر الطبيعية أو أن يرفض — على عكس ذلك — مظاهرها ويسعى الى كشف القوانين الكامنة من ورائها .

وهنا نجد أننا قد عدنا مرة أخرى الى تلك المخاطر التى تتضمنها المغامرة الفنية ، والى بحث ادعاءاتها والأساليب التى تلجأ إليها .

٢ - الفن :

الفن جمال ينتج على نحو صريح ظاهر : فهو نوع الجمال الذى يمثل التجسيد الخارجى لتصميم باطن ، والدور الذى يسهم به الانسان فى الكون ، وما يخلقه بإرادته عن طريق وسائل خاصة به . ولكى يسهم الانسان بنصيبه ، فعليه أن يختار بين أمور متعددة . فعليه فى الواقع أن يختار ، ان لم يشأ أن يكتفى بتأمل الجمال المحيط به ، والذى يثير اعجابه تلقائياً ، أو الذى يتعلم بالتدريج كيف يتعرف عليه . وعليه أن يشق طريقه الخاص ، من أجل رضائه هو وحده ، وأن ينافس العالم الذى يكون هو ذاته جزءاً منه . فالفن يوجد بمجرد أن نشعر باحساس الجمال (مهما كان غموضه واختلاطه) ازاء صنم أو أى شئ محبوب ، حتى لو لم يكن صانع هذا الشئ قد قصد منه فى الأصل أن يخدم أى غرض آخر . ذلك لأن جماله ، حتى لو كان ناتجاً ثانوياً عرضياً ، فمن المعقول مع ذلك أن يحاول الكائن الحساس أن يمارس تجربة الجمال لذاته ، أو يجعل الآخرين يشعرون بها .

ان الانسان قادر على المحاكاة مثلما هو قادر على الاختراع ، وعلى التردد فضلاً عن التجديد . ولنبسظ الأمور قليلاً فنقول انه يبدو أن الفنانين كان عليهم دائماً أن يختاروا بين طريقتين رئيسيتين ومتعارضتين فى اضفاء خطوط وألوان على سطح معين ، على نحو من شأنه أن يكون الناتج ساراً للعين — وهو ما يكون فيه قوام الرسم بمعناه الدقيق . فبعض الفنانين يختار ترديد الصور الطبيعية الموجودة فى العالم ، أعنى

تلك التى تقع دائما أمام ناظره ، وبعضهم الآخر يختار تكوين صور ليست لها فى الطبيعة نماذج مباشرة ، وانما تبدو ناتجة عن تأمل مجرد. وهكذا يقف الفن المحاكى فى مقابل الفن البنائى . ففى أحد الطرفين نجد تراث « الخداع البصرى trompe - l'oeil » ، وفى الآخر نجد نوع الفن الذى يعتمد أساسا - بطريقة صريحة أو خفية- على الهندسة.

وهكذا فإن أحد اسلوبي الرسم تصويرى أو تمثيلى representative والآخر بنائى constructive . غير أن هناك عدة طرق مختلفة للتصوير أو البناء ، مثلما أن هناك عدة درجات مختلفة لدقة التصوير أو قوة البناء . أما فيما يتعلق باختيار الموضوع الواجب تصويره ، أو الشكل الواجب بناؤه ، ففيه مجال لتنوع لا نهاية له . ولاشك فى أن الاختيار المعين ينم عن الكثير فيما يتعلق بشخصية الرسام . غير أنه لا يؤثر فى رسمه الا بطريقة عارضة غير مباشرة . ولو كان نجاحه أو اخفاقه الفنى متوقفا على هذا الاختيار ، لكان أيضا متوقفا على استخدامه للمواد أو الأساليب الفنية الجديدة . ولكن الواقع أنه لا يوجد ارتباط مباشرين اختيار الموضوع وبين فن الرسم ، بل لا يوجد فى معظم الحالات أى ارتباط على الاطلاق . ففن الرسم يعرف بعوامل أخرى : فهو ، كما أوضحت من قبل ، يتحدد أصلا باعتزام الفنان أن يصور أو يبنى ، حسب تفضيله للادراك الحسى أو التجريد .

ان الفن التصويرى يردد خصائص الطبيعة ، دون أن يكون هدفه الوحيد هو التشابه معها . ذلك لأنه يحاول أن يخفف من الدقة عن طريق الحسية ، ويحور الواقع مثلما يسمو الشعر بما يضطر النشر الى الاكتفاء بتقريره فحسب . وهو يسك بلحظة عابرة ، أو ظل، أو صورة، أو اشارة بسمه أو منظر طبيعى ، أو وقار حفل شعائرى ، وكل ظل عابر يود الانسان أن يخلصه من انقضاء الزمان . هذا النوع من الفن قد يصل الى حد تشويه ما يردده، وذلك فى سبيل زيادة قدرته التعبيرية، وقد يعامل موضوعه على أنه رمز ، فى سبيل اضعاف مزيد من الدلالة عليه . غير أن التشويه فيه انما يكون تبديلا لموضع عناصر يمكن تمثيلها والاهتداء اليها : فالوحوش المركبة فى الأساطير تتألف من أجزاء من

مخلوقات حية . وقد تكون الخطوات أكثر أو أقل عددا ، وقد تكون الحيل أكثر أو أقل تلوّنا ، ومع ذلك فحتى أشد المناظر انغراقا في الخيال ، وأكثر الصور ايفالا في عالم الأساطير ، تشير آخر الأمر دائما الى العالم الحقيقي .

أما الفن البنائي فيجمع أشكالا تجريدية ؛ وهو يسعى الى امتاعنا عن طريق نوع من الانتظام ، وعن طريق الترتيب الذي يكشف عنه خضوعا لقانون ما ، سواء أكان بسيطا أم معقدا. وهو يستنبط الصور التي يستخدمها . فإذا استعارها في العالم المنظور ، طهرها وصفها بحيث لا تعود تعبر عن شيء سوى العلاقات المتجردة . فالزوايا والأبعاد والأقواس والحجوم تعبر عن خصائص محددة لا لبس فيها ، مستقلة عن أى أساس تصويرى ، وتعبر عن أبعاد مثالية خالصة . فالأشكال التي تمثل الفضائل توضع ، بعد تنظيمها ببراعة ، في أنماط بريئة من الخطأ ، يكون أى تشابه بينها وبين الطبيعة أو التاريخ مجرد اتفاق فحسب .

ومع ذلك فإن ما يحاول الفن التصويرى أن يحفظه لنا إنما هو تلك العوارض الزائلة ، وتلك الانعكاسات المتعددة التي لا نستطيع أن ننظر إليها مرتين ، والتي لا يظل شيء منها على حاله أبدا . فلا يوجد مظهر أو حكاية يعجز الفن عن التعبير عنها : إذ أنه يصور الوجوه ، والمستحبات ، والغربان المحلقة فوق حقل الحنطة ، والزنايق المائية ، والتفاح ، وجثة الثور ، وصلب الآلهة ، وتتويج الملوك ، فضلا عن الأحلام والهلوسة ، بل واختراع الأساطير . ويبدو أن الحرية التي يستمتع بها هذا الفن لا تخضع الا لقيّد واحد : هو تجنب التكرار والتماثل الواضح المبالغ فيه . فلا بد للفن التمثيلي من أن يرسم ما هو فريد في نوعه ، أو يجعل ما يرسمه فريدا في نوعه .

أما الفن التأملى فهو ، على العكس من ذلك ، ينتج أشكالا من نوع « الأرابيسك » ، والزخارف اليونانية الرئيسية والنوافذ الوردية ، والزخارف المنقطعة ، والأشكال المشبكة والحلزونية في فن المعمار ، والرسوم الخزفية ، وفن صناعة القش وأشغال المخمرات وفن السجاد .

وإذا كان كل من هذين الطريقين يبدو متميزا تماما عن الآخر ، سواء فى أسلوبه المتبع وفى هدفه النهائى ، فإن هناك مع ذلك نقاط التقاء كثيرة بينهما . فالرسام حين تواجهه مشكلة موازنة الكتل وتحيره العلاقات المتعددة بين الألوان أو الخطوط ، لا يرفض « النسبة الذهبية » التى تضمن له مقدما انسجام العمل النهائى .. وهكذا تبجد الهندسة طريقها الى ذلك الخليط المضطرب الذى يكونه الاحساس . ومن جهة أخرى فإن الصانع (وأنا أعنى الصانع artisan بالفعل ، اذ أن الفنان الذى يعتمد على التماثل والتكرار هو بطبيعته قريب من الصانع ، ولا ينجح أبدا فى التميز عنه على نحو قاطع) قد يملأ لوحته برسوم مستمدة من العالم الخارجى : أعنى من أوراق الأشجار أو الأزهار ، والأسماك أو الطيور . غير أنه لا يأخذها كما يراها بالفعل ، وكما توجد فى فرديتها الجذابة ، وانما يبسطها ويضعها فى شكل زخرفى منتظم . وعن طريق صبغها قسرا على هذا النحو بالصبغة الهندسية ، يعود الى مقدمته الأولى ، ويظل ملتزما بمبدأه الفنى الخاص .



إن لكل من هذين الأسلوبين فى الرسم تاريخا طويلا ، وطالما وصف الكتاب تطورهما وعلقوا عليه . وانه ليدولى أن تتبع المبدأ الذى يسير عليه كل أسلوب حتى تتيحه المنطقية ، أى حتى نقطة الانحلال ، وهى النقطة التى وصلا اليها الان على الأرجح ، هو بحث طريف يأتى فى أوانه . ولابدأ بالحديث عن الفن الذى أفضل أن أطلق عليه اسم الفن القولى discursive ، لأنه يعبر عن طريق صور هى بالضرورة علامات ، عما تعبر عنه اللغة بالألفاظ . فالألفاظ ، شأنها شأن الصور ، تدل على كائنات حية ، وعلى أشياء وحوادث ، ولا مفر من أن تكون للصور images دلالاتها ، شأنها شأن الكلمات أيضا . ومع ذلك فإن الفن القولى كثيرا ما يحاول التعبير عن طريق التحريف ، الذى قد يكون تعبيره عن شخصية الفنان أقوى فى كثير من الأحيان من أى سعى للوصول الى التشابه ، والذى يقدر كما لو كان هو توقيع الفنان ذاته . فبالترجيح يصبح التحريف منشودا لذاته ، ويدرس ويمتدح .

ويظل هامش التحريف والتشويه ينمو بلا توقف ، حتى يبلغ به الأمر ، بعد أن تنتفخ أوداجه بالمديح ويطمع في المزيد ، الى أن يلتهم كل ما عده ، ولا يعود هناك شيء لا تمسه تلك الجرأة التي تكاد تصبح إجبارية ، إذ أن المشاهدين يتوقعون أن تغطي جرأة الفنان على كل ما تم من قبل في هذا الميدان . والواقع أن هذا القانون يسود ويطغى على نحو لا يقل عن سيادة قانون الجاذبية وطفائه ، وهو مثله غير قابل للانعكاس . فهو تعبير عن ضرورة باطنة في الفن القولي . وينتهي الأمر بهذا الفن الى أن يصبح غير معقول ولا مفهوم ، بعد أن فصم كل روابطه بالأصل الذي نشأ منه . فلا يعود الابصار قادرا على أن يتعرف على مجموع الخطوط ، ولا تعود الذاكرة قادرة على استعادة أصلها ، أما الخيال فيحاول عبثا أن يعود الى أنموذج ، وذلك على الأقل لكي يقدر التحول الذي طرأ عليه .

كذلك فإن الفن الهندسي ينتظره مصير مماثل . والواقع أن هذا النوع من الفن أقرب الى الموسيقى منه الى الحديث الكلامي ، بمعنى أن الصانع الفني artisan يتلاعب بالألوان والأوزان بطريقة مشابهة لتلك التي يتلاعب بها الموسيقار بالأصوات ومواد الكنتراپط . وحين لا يعود هذا الفن الا تماثلا خطيا أو دائريا ، أو تكرارا لعناصر متشابهة على طول افرز ، أو تنظيما دائريا حول نقطة مركزية واحدة أو أكثر ، أو توزيعا لزخرف منتظم ظاهر على سطح معين ، فانه سرعان ما يفقد آليا رتبيا ، خاليا من الحيوية ومن عنصر المفاجأة . غير أن الفنان سرعان ما يتعلم ادخال عنصر مقصود من عدم الانتظام ، وهو عنصر قد لا يبدو بوضوح على الاطلاق ، ولكنه مع ذلك يخلص المشاهد من الشعور بالسأم الذي يصل الى حد التنويم ، نتيجة لذلك التكرار الحتمي لأصداء واحدة . ولكي يستطيع المشاهد المنتبه أن يدرك أن عدم الانتظام الزائف هذا مقصود ، فلا بد لذلك من استجابة ورد فعل ، بحيث أن التنافر يولد نوعا جديدا ، أشد خفاء ، من التماثل ، يخفف من تأثير الأول ، ويضفي عليه نوعا من التذبذب . وهكذا فقد نجب لجزء تفصيلي غير قابل للتفسير في تصميم سجادة ، أو لخط أو لون ،

ولكن يتضح لنا بعد اختباره بدقة أنه يتكرر على فترات محسوبة ، ولكنها كثيرا ما تكون محسوبة دون دقة كاملة ، وذلك على ما يبدو بقصد استعادة بعض المرونة في عالم لا حياة فيه . ومع ذلك يظل من الصحيح أن عدم الانتظام البسيط هذا لا يؤثر في احساسنا المستمر بالانتظام الا تأثيرا طفيفا . غير أن الاحساس الأصلي بالانتظام قديلهقة أيضا من التشويه ما يحوه تماما ، وذلك لسبب بسيط هو أن الصيغة الزخرفية أعقد مما ينبغي : فقد تكون العناصر المتكررة متباعدة أكثر من اللازم ، أو قد تتباين على طول أبعاد أكثر مما ينبغي ، تترابط فيما بينها على أنحاء شديدة التباين .

هذه العلاقات — التي هي نادرة ، بعيدة ، غير مألوفة ، يصعب تحليلها — لا تفصلها الا خطوة واحدة عن تلك المتاهة من الخطوط، التي تبدو كما لو كانت قد رسمت اعتباطا ، ولا يظهر لها في أول الأمر مبدأ منظم يكمن من ورائها . ففي نظر الشخص غير المتربس ، تبدو النماذج التي يصنعها الرياضيون من الأسلاك النحاسية أو أية مادة مرنة أخرى لكي يصوروا بها منحنيات الأمكنة المتعددة الأبعاد — تبدو وكأنها ماثلة تماما لأعمال النحت المعاصر ، على الرغم من أن الفنان ، في سعيه وراء الانسجام المكاني الخالص ، لا يحرص على أن يعبر عن معادلة واحدة . وليس معنى ذلك أن التشابه يدعو الى الدهشة . بل انه ل يبدو لي ، على العكس من ذلك ، أمرا له دلالتة ، من حيث انه يكشف عن العلاقة بين البناء الفعلي أو الممكن للعالم وبين فكرة الجمال، التي تجعل أحدهما معيارا للآخر . ولكن ينبغي أن أؤكد أن هذا التشابه يوضح أيضا كيف أن ادق الأعمال المحسوبة وأكثر الأعمال انطلاقا يؤديان ، كل بطريقة الخاصة ، الى نفس النتيجة. فحين تكون الخطوط الخارجية للعمل في حالة سيولة، وتوقف في معظمها على كفاءة المشاهد، أو على قدرته على الوصول بالتخمين الى صيغة تفسر ما يكاد يكون غير قابل للتفسير ، فإن ذلك الجزء من العمل ، الذي لا يخضع لقواعد ظاهرة ، كثيرا ما يكون متفقا مع نتيجة الحساب الدقيق .

ومنذ هذه المرحلة ، لا تعود المسألة بالضرورة مسألة صور يحتم عليها طابعها التجريدى ذاته أن تظل متميزة محددة المعالم . فالرسم يتجه الى تفكيكها وتدميرها ، والى مهاجمة أشكالها والقوانين التى تظل تضى عليها شيئا من الانتظام . وهكذا لا تعود الصور المحسوبة ، شأنها شأن صور العالم التى تحدثنا عنها من قبل ، قابلة لأن تفسر . بل ان العين المدربة ذاتها تجد نفسها عاجزة عن أن تلمح فى التركيب النهائى أى أثر للادراك أو للهندسة .

وقد يكون من الصحيح انه ستظل هناك دائما آثار للادراك أو الهندسة ، وأن الفنان الذى كتب عليه التقدم المستمر لا يستطيع أن يدمر نقطة بدايته تدميرا منظما، وأن يقضى قضاء مبرما على كل ما يذكرنا بالمظهر الأسمى أو القاعدة المبدئية . غير أن أية آثار من هذا النوع يتعين عليها أن تبدو كما لو كانت نقاط ضعف أو ثغرات أو أماكن فارغة، ومن هنا كان من الواجب محوها . وهكذا يظهر اغراء قوى ، سرعان ما يصبح من المستحيل مقاومته، على التخلي تماما عن الخطوة الوسطى، وهى عملية التفكيك والتحليل ، والاتقال رأسا الى المرحلة النهائية ، ولكن بعد التأكد من أن أى جزء قابل للتفسير لم يجد طريقه نتيجة لصدفة سيئة - الى العمل فى صورته النهائية المختلطة . وعند هذه النقطة لا تعود المعرفة والاختراع يستخدمان من أجل بناء العمل الفنى وبعث الكمال فيه ، وانما يصبح الغرض من استخدامهما هو ايجاد أساليب مضمونة على نحو متزايد ، ترمى الى الجيلولة دون كشف العمل الفنى لأى شىء يمكن التعرف عليه ، اما بالصدفة واما بالقوة .

والواقع أن هذا الطريق يبلغ من الثبات ، وهذا المسار الآلى يبلغ من التنظيم ، وهذا المنطق يبلغ من الحتمية ، حدا جعل الأدب بدوره يسلك نفس السبيل الذى سلكه الرسم . فمن الممكن أن تروى قصة الكتابة بنفس الكلمات، وفى نفس الوقت الذى تروى فيه قصة الصورة المرسومة . وفى البداية ينتظر الناس من الحديث ، كما ينتظرون من الرسم ، أن يكون دقيقا ، أى أن يكون مطابقا بدقة لما يعبر عنه أو يمثلته . ثم يبدو بعد ذلك أن الفن لا ينحصر فى « ما » يقال أو يصور ، وانما

في « كيفية » قوله أو تصويره . و يترتب على ذلك ألا يعود التشابه المباشر هو الفضيلة الكبرى للفن . وفي البداية يشته الكتاب في وجود فضائل الأحياء ، والتخفي ، والالتواء ، ثم يكتشفونها بعد ذلك ؛ وبالاختصار فإن كل موارد الفن تصبح ملكا لهم ، وميراثا مشروعا في أيديهم . وبعد ذلك يسمح للفن بأن يغدو مغامرا، وتلقى جرأته تسامحا في البداية ، ولكنها سرعان ما تلتقي تشجيعا ، حتى تصبح ملزمة آخر الأمر . وتبدأ قيمة النص أو اللوحة تقدر بمقاييس من أهمها صعوبة فهمها ، وبذلك يجد الرسام أو الشاعر لزاما عليه أن يخفي معناها . ولكي يثبت أنه فنان بالمعنى الصحيح ، أعنى فنا لا يكتفى بالتمهاج السبيل المطروق ، نراه يدخل في أعماله مزيدا من الأساليب التجديدية المرهقة، ويقوم بأبحاث شاقة ، كل ذلك بقصد منع قارئه أو مشاهده من الاطلاع على أسرارهِ على الفور . ولما كانت لذة الكشف تزداد حيوية اذا ما أرجئت ، وذلك تبعا لنسبة طول الوقت اللازم للوصول إليها ، فإن الفن يجد لزاما عليه أن يضع على الدوام مزيدا من العراقيل ، ويزداد على الدوام تباعدا عن التعبير المباشر أو التصوير الأمين . وفي النهاية تصبح الثغرة من الاتساع بحيث يبدو لغير متخصص أن الكلمات لم تعبر عن شيء مفهوم ، وأن الألوان والخطوط على القماش لم تصور شيئا يمكن التعرف عليه .

عند هذه النقطة ، يتخذ الفنان الخطوة الحاسمة : فهو يقطع جبل أعماله الشاقة ، ويصل فورا الى النتيجة ، أو على الأصح ، الى ذلك الارتجال الرائع الذي يحل محلها . فهو يترك للمشاهد حرية التفسير كما يشاء ، أو رفض البحث عن معنى مفقود ، أو عن مفتاح لغز لا وجود له . وأقصى ما يفعله الفنان هو أن يعطى للصفحة أو اللوحة عنوانا يوحى بنوع من السكوت على الواقع المدرك ، أو يوحى بمذهب مشهور . وهكذا فإن العنوان قد يشير مثلا ، وعلى سبيل التجربة، الى الميتافيزيقيا أو الموسيقى أو الرياضة ، أو أى ميدان آخر بعيد الصلة بالعمل الذي يحمل اسمه .

وهكذا يبدو أن تطور الشعر يسير موازيا لتطور الرسم ، وذلك منذ اللحظة التي اعترف فيها بأن الوضوح المفرط يحد من قوة الشعر، حتى اللحظة التي اتخذ فيها الشاعر ذلك القرار الصعب بأن يمنع شعره من التعبير عن أى معنى . وفى الحالتين معا نشهد نفس التحول ، ولكن مع فارق واحد ، هو أنه لما كان ارتباط الألوان والخطوط بالمعانى المحددة أقل وثوقا من ارتباط الكلمات بها ، فإن فى استطاعة الرسم أن يضى فى طريق الانطلاق غير المقيد أبعد مما يضى فيه الأدب .

هذا هو الطريق الذى كان على الرسم أن يسير فيه حتى بلغ مرحلته الحالية التى أصبحت فيها كل الصور متميعة مختلطة فيه . ومن الغريب حقا أن الأسلوب المضاد للرسم ، أعنى ذلك الذى يقترب كل الاقتراب من القول أو الكلام *discourse* ، يقتحم ميدان التماثل، وذلك على ما يبدو استجابة لدافع عام معين . على أن هذا النوع من الرسم لا يكاد يفترق فى البداية من تلك الكتابات التصويرية التى تحل محل الكتابة بالحروف عند الشعوب التى لا تعرف حروفا هجائية . فالسبب الوحيد لوجوده هو نقل معلومات . ومن الأمثلة الواضحة على ذلك ، تلك الشعارات التى كانت ذائعة فى أوروبا فى القرن السادس عشر ، أو تلك الرسوم المحفورة الغيبية التى كانت تترجم أسرار الكيمياء القديمة (السيمياء) الى صور . فتلك الأعمال ذات الطابع الاشارى الواضح ، تظل مستنقطة تماما على من لا يملك مفتاح لغتها ، ويبدو لغير العارف بها أن رموزها تفتقر الى كل معنى ، وأن تجميعاتها عشوائية تماما . فالصور ذاتها سليمة ، ولكنها بلا معنى . والواقع أن الصورة التى لا يمكن فك طلاسمها ، والتى تعرض فيها كل التفاصيل بدقة فائقة، تبعث فى النفس من الضيق ماتبعه صورة لا تعرض شيئا ، وتبدو عناصرها المتعددة غريبة بعضها عن البعض ، شأنها شأن الكلمات التى تلتقط اعتباطا وتجمع عشوائيا . غير أن بعض مشاهديها يدون مسرورين لأنهم لا يعلمون مفتاح الشفرة ، إذ أن هذا يتيح لهم أن يدعوا خيالهم ينطلق من الصور الموجودة ، ويهيم فى بيداء اللانهاية ، بادئا من نقطة بداية مريحة له . وحين يكون لدى الفنان جمهور كهذا ، فانه سرعان

مايسأم من فك طلاسم رسائله ، عندما لا تعود اللذة التى يتوقع تقديمها هى لذة كشف سر ، وانما لذة تخيل أكبر عدد من التفسيرات الحمقاء أو الهوجاء يشاؤه المرء . وبعد أن يجمع محب الصور هذا أكبر عدد من العناصر المتفرقة التى يستطيع أن يستعيرها من بيئاتها البريئة ، ويلجأ بوجه خاص الى أسلوب اللصق ، فانه يكرس منذ ذلك الحين براعته من أجل ابتداع وسائل غير معقولة تتقابل بها أشياء غريبة ، ويجعل شخصياته تقوم بحركات وتتخذ مواقف قصد منها أن تكون مضللة ، ويجمع بينها فى مناظر خلت من كل معنى ، ويتعامل مع التناقض واللامعقولية أملا فى بلبلة العقول . وهو اذ يسير فى اتجاه مضاد لاتجاه مصمم الشعارات القديم ، أو مصور الرسوم الغيبية ، يحذف من أعماله أى شئ قد يضىء عليها أى قدر من تحدد المعالم ، ويكرس قدرا كبيرا من قريحته ومن نشاطه واتباهه التفصيلى لتحريم وادانة كل الارتباطات الممكنة ، هذه الصور بصفة « اللانهاية » وليس معنى ذلك أننى أعزو اليها مهما كانت بساطتها أو اسرافها أو بعدها عن العقول . وهكذا يبدو كأن هدف الرسام هو تحدى الخيال ، بل تشييطه . وأنا أود أن أصف مثل نوعا من الامتياز من حيث المبدأ ، بل اننى أود أن أشير الى أن أحلام اليقظة الخاوية التى لا بد أن يوحى بها اقتدارها المتعمد الى المعنى ، اما أن تكون منعقدة أو تكون بلا حدود .

هذا النوع من الفن يقدم الينا مع ذلك صورا تزود خيالنا بأساس كلامى . ولكن هذه الصور ، وان تكن ثرثرة لاصامته ، فان صعوبة تفسيرها لا تقل عن الأخرى : ذلك لأن الاسراف المرضى فى الكلام ليس أقدر على التعبير من الصمت . وعندما يستخدم الرسم وسائله الخاصة ، ولكنه لا يملك قواعد تحول دون تفكك صوره ، فانه سرعان ما يبلغ مرحلة يخشى فيها الفنان من أن تقطع أعماله مجال الصمت مصادفة . فليس يكفى أن تبدو هذه الأعمال غير ممثلة لشيء ، وانما هو يريد أن يكون واثقا من أنها لن تفعل ذلك ، وأن يحول دون احتمال مجيء يوم يتصور فيه شخص ما ، عن حق ، أنها تمثل شيئا .

هذا النوع من الرسم ، الذى لا يريد أن يصور شيئا يمكن التعرف عليه ، ينبغى أن يميز من الفن القولى discursive والفن الذى ينحو منحى هندسيا . وانى لأود أن تشيع تسميته باسم الفن « الصامت » . ونحن نتحدث بالمثل عن لغة « صامتة » ، لا لأنها لا تعبر عن شيء ، بل لأنها تستغنى عن الكلمات فى التعبير عن شيء ما . وهذا يصدق أيضا على نوع الرسم الذى يرفض للوهلة الأولى كل الصور والعلامات التقليدية ، وبالاختصار ، أية صورة يمكن فك طلاسمها .

على أنه ليس من السهل تجنب الأشكال أو العلامات أو الصور التى يمكن التعرف عليها ، ولو فعلنا ذلك لكان معناه العودة الى الصدفة أو التردد ، وبذلك تعود مرة أخرى تلك الرابطة التى تربطنا بالجمال الطبيعى . وعندما يضبط رسام نفسه متلبسا بتأمل المصادفات والقوالب والتطلع إليها فى حسد ، فانه يقرر على الفور أن يتخلى عن كل تأثير إيجابى فى لوحته المقبلة ، حتى يكون فى مركز أفضل يؤهله لمنافسة هذه المصادفات والقوالب . ومن هنا يقتصر ابداعه على محاولة انتاج أشكال مشابهة لأشكالها، وذلك عن طريق الاقلال من تدخله بقدر الامكان . وهكذا فانه لا يستسلم للاهواء وحدها ، بل يستسلم أيضا للميل الطائفى الذى كان يحس به القدماء نحو الأشكال اللانهائية ، ونحو الظواهر الجميلة أو المدهشة التى نصادفها أحيانا فى الطبيعة ، والتى تبدو فى غير موضعها ، الى حد أن الناس يظنونها مقصودة مدبرة . وربما كان هذا هو السبب الذى يجعلها تبدو منتمية الى مجال الأعمال الفنية ، وداخلة معها فى منافسة مستحيلة ، أى فى مسابقة بين أطراف ليس بينهم اتفاق . ان مصدر جاذبيتها عميق غامض ، ولعله من المفيد لنا أن نعود إليها بالفكر اذا ماشئنا أن نفهم السبب الذى جعل للفن الصامت كل هذه الجاذبية ، وجعل كل هؤلاء الفنانين يحرصون ، على حين غرة ، على أن يلدوا رسوماتهم ترسم ذاتها دون أن تصور أى شيء .

لقد كان نوع الجمال الذى يستحسنه التراث المافى ويسعى اليه رسامو المدرسة القديمة يقتضى استخدام أرفع الملكات البشرية .

ولقد تولد هذا الجمال عن التدريب والمران ، وكان يأبى الدخول في أعمال لا تتجلى المعرفة في فكرتها ، أو الاتقان المعجز في تنفيذها . أما الرسام الحديث فقد خطا ، كما قلت منذ قليل ، الخطوة الحاسمة . فعندما انعكست آية المزايا والعيوب ، بتأثير القوانين المتحركة في تطور الرسم ، استخلص الرسام النتائج المترتبة على ذلك ، سواء أكان يقبل مقدماتها أم لم يكن ، وعرف كيف يستعيز عن الجمال المكتمل ، الذي أصبح يسأله ، بالجمال البدائي الغفل الذي نجده تحت أقدامنا ، جاهزا تاما ، دون أن يدين للتصميم والجهد بشيء .

عندئذ يقرر الفنان أن يدخل في أعماله شتى أنواع الحطام والفتات والأجسام الغريبة . فهو يضع أحجارا مخرمة وأغصانا مقطوعة على قواعد التماثيل ، ويولى ثقته للقوى البدائية للطبيعة ، ويقدم فروض الطاعة والولاء لعبقريتها الغامضة . هؤلاء الفنانون ، الذين يمكن أن نعددهم يأسين من منافسة الطبيعة ، يعترفون بأنها خالقة الفن ، لا الجمال فحسب . ولاشك في أن تجديدهم الأساسى إنما يكمن فى هذا الفارق الذى يكاد يكون لامتناهيا فى الصغر . فهؤلاء الرسامون والنحاتون، اذ يستعيرون من العالم المحيط بهم ، واذ يلتقطون أخشابا جافة ، وقطعا متسخة من قماش القلوع ، وعظاما مقروضة ، يسلكون على نحو مشابه الى حد ما لسلوك السرطان (أبو جلمبو) المسمى « أوكسيراكا » ، الذى يغطى نفسه ، كما رأينا ، بالطحالب والقواقع الصغيرة وبقايا الحيوانات الدقيقة ، ومشابه للطيور التى تزين أعشاشها وشرقاتها بأى شيء تصادفه شريطة أن يكون من نون معين ، وبالاختصار ، فهم أشبه بتلك الكائنات الحية النادرة التى يبدو أن الدافع الموجه لسلوكها هو السعى الى زيادة جمال الطبيعة . فان كان ذلك مجرد التقاء راجع الى الصدفة ، فهو على الأقل اتفاق مفضل الى حد غريب . ومع ذلك فليس هذا بالأمر الهام . وهناك دليل أفضل هو أن الفنان ذاته ، عندما يستخدم تلك المخلفات المنبوذة لأغراضه الخاصة ، يكون شاعرا بأنه يقدر نوعا من القوة الغامضة التى يستحيل التعبير عنها ، والتى كانت موجودة منذ أقدم

العصور الغابرة ، والتي تمنحه شيئاً من الراحة من ذلك النوع من الجمال الذي يقتضى منه أشق الجهد وأعظم المهارة .

والأهم من ذلك كله أن الفنان ، اذ يحاول أن يزداد بالتدريج تشبهاً بالطبيعة ، وربما أن يتفوق عليها في ميدانها الخاص، يعتقد أنه أداة تنفذ ارادة الصدفة . فهو يرفض من حيث المبدأ أى تدخل واع ، وأى تردد أو اختيار، وهو يرفض الالتجاء الى الاتقان أو الوقوف موقف السيطرة، وانما يعتمد أن تكون نتيجة عمله عشوائية محضة (ولكن هل نستطيع أن نقول بوضوح انه مازال راغباً في اثبات أنه «يعمل» ايجابياً ؟) ، وبالتالي فانه يحاول استبعاد أية دلائل تدل على التدخل الخارجى ، أى شىء قد يسمح للمرء بالتكهن بأن ظلاً من الابداع العاقل المرسوم قد أسهم على الأقل في عمله . فهو يحرص على أن يفصل ذاته من منشأ عمله فصلاً يبلغ من الكمال حداً يجعل أكثر الناقدین عداءً يعجز تماماً عن الشك في أنه قد يكون مسئولاً ، ولو من بعيد، عن خلقه. انه يرسم وهو معصوب العينين ، أو في الظلام ، ويرش الطلاء بكل قوة من أنبوبة اختبرت اعتباطاً . وقد يصل به الأمر أحياناً الى حد أنه يأبى على نفسه اختيار الوسيلة التى يؤدى بواسطتها عمله . فقد يمر مصادفة بسيارة تالفة يجرى تفكيك أجزائها ، فيلتقط قطعة من المعدن ويعرضها على أنها نحت . أو قد يدعو بعضاً من المساعدين ذوى النية الحسنة الى كسر بعض علب الطلاء من بعيد وفي الظلام ، بحيث يحرصون على أن يتبعثر الطلاء على قطعة من قماش الرسم. وفي حالات أخرى يكون الرسم نتيجة للرش أو لوسيلة عمية أخرى من وسائل الاسقاط ، لا تعتمد الا على قوانين القصور الذاتى ، وعلى الطاقات المفاجئة اللازمة لتغيير موضع المادة ، ولا تترك مجالاً لتوجيه عملية الانطلاق المطلوبة أو تصحيحها .

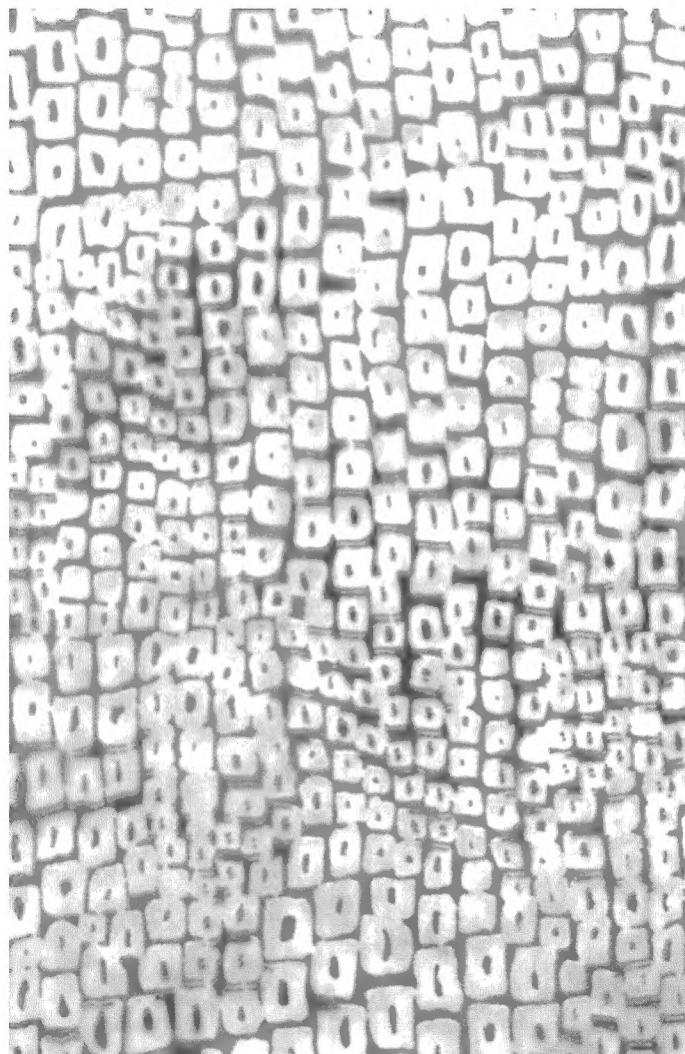
وكلما كان الأسلوب المتبع أقرب الى الوحشية والهمجية ، ارتفعت قيمته ، اذ أنه يتيح مجالاً أقل ووقناً أقصر لكل هذه الأمور المشتبه فيها - أعنى المعالجة المتعمدة ، والتصميم ، والتصحيح . ومن هنا كان ايثار الخلق الفورى العنيف . أما الطبيعة فهى بطيئة بالقياس الى هذا النوع من الخلق : ذلك لأن حياتها لما كانت تقاس بالعصور الجيولوجية

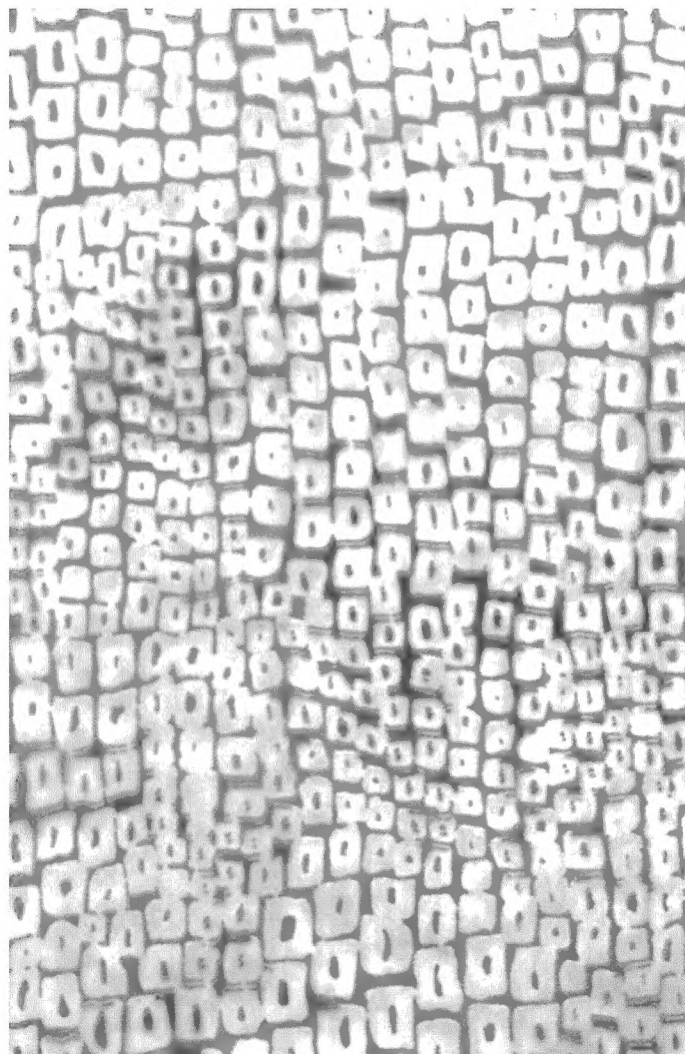
ففى وسعها أن تنتظر حتى تضع رواسيها بصبر جليل . غير أن الطبيعة قادرة على الفعل العنيف أيضا . ففى وسعها ، فى ظروف الحرارة الشديدة والضغط الهائل ، أن تسحق أو تذيب أو تبخر ، وفى وسعها أن تجعل أشد المواد مقاومة يتوهج وينصهر . أما الانسان ، الذى يعيش أياما معدودة ، فلا مفر له من الفعل المفاجئ . ان عليه أن يتحرك بسرعة، وخاصة اذا أراد أن يتجنب الاشتباه فى أنه قد عبث خلسة بتلك الكيمياء الخارجية القديمة التى يعتمد على معجزاتها . فهو يجد لزما عليه أن يحذف الوقت المسموح له بالتفكير فيه . واذ يلجأ الى الطاقات الفورية ، فانه يستعيز عن الفرشاة بالقذيفة . وليس الدافع له الى ذلك هو أن يثير فضيحة — وان كان قد يجد فى ذلك شيئا من اللذة المضافة — وانما هو أن يشق طريقه الى القوى الأولية للطبيعة فى براءتها الخالصة والمعتمة فى آن واحد .

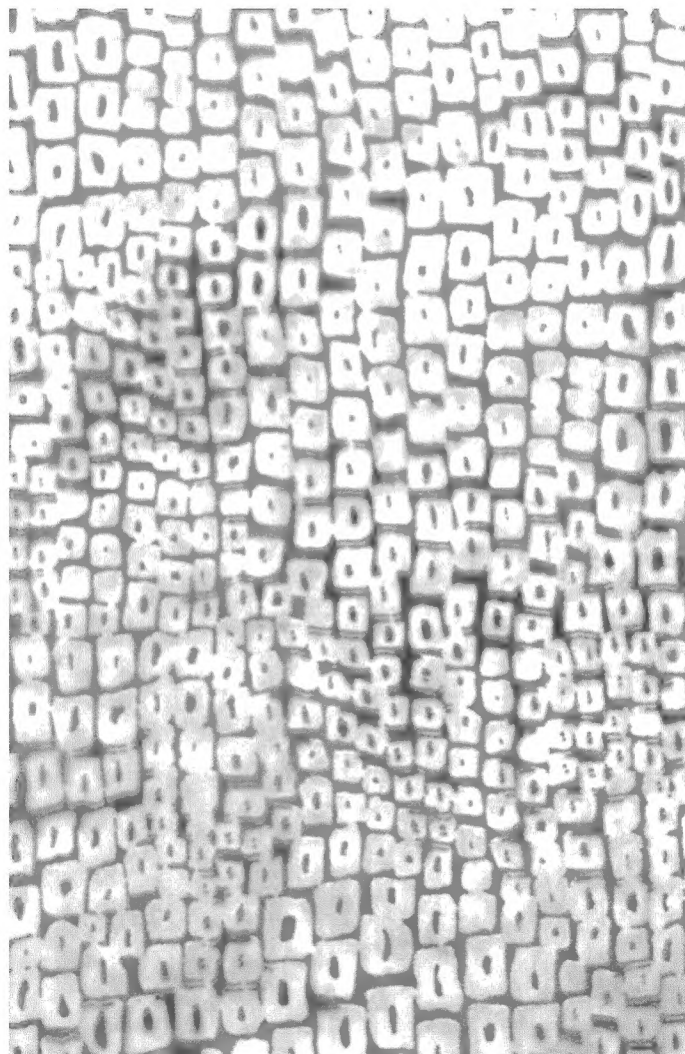


وهكذا تقفل الدائرة ، وتصل المغامرة الى نهايتها ، على النحو الذى رسمه القدر حتى قبل أن تبدأ . وبعد سفرة طويلة ، عادت السفينة الى مرساها الاولى : واستعيدت البراءة بالرجوع الى الصدفة ، والى النوع الأول من الصور ، أعنى تلك التى يخلقها الالتقاء المواتى بين الأسباب . ومع ذلك يظل هناك حين خفى ، هو عكس الطموح القديم للانسان ، الذى ظل يجد فيه تبريرا لذاته ومجدا له طوال هذه العصور . فقد كان طموحه ، على أية حال، يميزه من الطبيعة، وكان يجب أن يبحث فى الرسوم عن صور يمكن قراءتها ، وعن أشكال لمدن وغابات وحروف ووجوه : أعنى عن الصورة الغامضة للأعمال الانسانية . أما الآن فان مجرد الايحاء بهذه الأشياء ، حتى لو لم يكن التشابه الا غامضا خادعا ، يعد خطيئة تبلغ من الاثم حدا يجعل الفنانين الأشد حرصا وتدقيقا يتجنبونها بنوع من الرعب المقدس .

مطابع دار العلم بالقاهرة

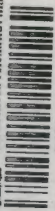








Bibliotheca Alexandrina



0536979